

La Notion de la Justice
dans quelques Doctrines Contemporaines

Thèse pour le Doctorat d'Université
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

Veselin BINGULAC

Juge au Tribunal de 1^{re} Instance de Belgrade



IMPRIMERIE SAINT-BLAISE

92, Rue Amelot - Paris XI

La Notion de la Justice
dans quelques Doctrines Contemporaines

La Notion de la Justice
dans quelques Doctrines Contemporaines

Thèse pour le Doctorat d'Université
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

Veselin BINGULAC

Juge au Tribunal de 1^{ère} Instance de Belgrade



IMPRIMERIE SAINT-BLAISE

92, Rue Amelot - Paris XI



A MES PARENTS



Digitized by the Internet Archive
in 2026

PRÉFACE

Nous écrivons cette préface pour indiquer quelles restrictions nous avons du adopter, quelles méthodes nous avons suivies et quel but nous avons poursuivi en traitant la notion de justice, qui est si complexe, pour éviter les objections qu'on pourra nous faire d'avoir traité un problème si vaste et si important, si vague et si indéterminé. Nous tâcherons d'être très bref.

Nous avons limité notre problème à l'étude des doctrines, parce que nous avons voulu faire un travail purement théorique, et comme la méthode scientifique de la Sorbonne consiste à bien connaître la matière traitée avant de passer à la théorie, nous avons pensé qu'il ne nous restait qu'une seule manière que nous avons choisie : par l'étude des doctrines faire un travail théorique qui corresponde à notre façon de voir.

Nous avons choisi des doctrines contemporaines parce que nous avons voulu voir et connaître les résultats les plus récents de la culture tout entière. Nous avons voulu savoir quels résultats positifs on peut dégager de ce que nous avons considéré comme le dernier mot de la pensée moderne.

Nous avons choisi la doctrine française parce que nulle part ailleurs il n'existe entre les doctrines exposées des différences aussi nettes, aussi claires et aussi scientifiquement établies. Dans les autres pays, les penseurs ont moins étudié les problèmes qui nous occupent, et, enfin, les doctrines exposées ont donné en France une certaine orientation à la vie publique.

Quant à la composition de notre travail, nous avons visé

surtout au maximum d'objectivité. Notre méthode a été la suivante : exposé de chaque penseur, et critique de la conception de chacun.

Dans l'exposé, nous avons utilisé plutôt la méthode des citations, la considérant comme plus scientifique et plus documentaire. Etant étranger, nous avons jugé préférable de citer les propres termes des penseurs étudiés, afin d'exposer plus clairement leurs théories et de ne pas porter atteinte au style impeccable de ces écrivains. Ceci concerne surtout JAURÈS, chez qui nous avons le plus puisé.

Dans les critiques que nous avons faites à propos de chaque penseur en particulier, nous avons eu pour but de trouver le plus de vérités possible. C'est une étude critique. Et nous n'avons voulu ni défendre ni combattre aucune des doctrines exposées.

Nous avons dit brièvement dans notre exposé ce que sont la doctrine individualiste et la doctrine solidariste. Mais en ce qui concerne la doctrine socialiste, nous avons laissé le lecteur faire lui-même les déductions en lisant nos extraits des socialistes étudiés.

Quant à l'étude de la notion de la justice, nous avons dû consulter les écrits de nos penseurs et retrouver les lieux où ils ont traité notre problème, et cette notion a été étudiée selon les points de vue de chaque penseur. C'est pourquoi nous avons fait de chacun d'eux une étude spéciale. Ainsi, nous avons pris FOUILLÉE comme sociologue théoricien, RENOUVIER comme moraliste, MARION comme psychologue, BOURGEOIS comme sociologue (politique théorique) et enfin JAURÈS et RENARD comme socialistes.

Dans la deuxième partie de notre travail, nous avons cherché à grouper quelques notions de la justice qui ont pu être positivement établies. Nous avons voulu seulement présenter la notion de justice dans sa complexité, et montrer dans quel domaine scientifique elle entre. Et nous avons tenté de mettre en lumière les différences qui existent entre ces diverses formes de justice. Dans nos réflexions, nous avons tâché d'être brefs, mais nous avons essayé d'être aussi objectifs et positifs que possible. Et s'il est possible d'aboutir à un résultat synthétique, ce ne peut être, à notre avis, que par cette voie. Toutes les autres sortes de justice, telles que la justice distributive, commutative, subjective, objective, individuelle, collective, réparative, coercitive, etc..., peuvent être traitées sous les différents chefs que nous avons examinés.

Dans les temps modernes, la justice internationale, que nous n'avons pas spécialement examinée, peut être, à notre

avis, classée dans la justice politique et juridique et comme c'est une question d'actualité ou plutôt d'avenir, nous avons dû éviter toute discussion, car c'est, pour l'instant, une question de force.

Enfin, si on nous demande pourquoi nous avons fait une étude vague bien que si importante, où la science positive se montre incapable de trancher définitivement, nous répondrons qu'il s'agit du goût personnel d'un juriste à la fois praticien et théoricien.

Nous ne pouvons, d'ailleurs, présenter cet ouvrage sans témoigner toute notre reconnaissance respectueuse à M. Albert BAYET, Professeur à la Sorbonne, qui a bien voulu diriger notre travail et nous aider à le mettre au point. Nous remercions également MM. BREHIER et AHLBWACHS, Professeurs à la Sorbonne, qui ont accepté de faire partie du jury de soutenance de thèse. Enfin notre gratitude à notre Professeur et ami George TASSITCH, Professeur à la Faculté de Droit de Belgrade, seul spécialiste yougoslave de la Philosophie du Droit, qui nous a donné nos premières notions et directives.

Maintenant, laissons aux lecteurs le soin d'éclairer plus encore la notion de justice en nous critiquant et de l'améliorer dans l'intérêt de tous.

ALFRED FOUILLÉE.

Nous choisirons, comme le plus représentant des individualistes, FOUILLÉE, bien que son individualisme ne soit pas toujours très clair et très stable. Ainsi, à notre époque, les historiens de la philosophie le jugent diversement. M. BREHIER, par exemple, le range parmi les spiritualistes, tandis que BENRUBI le considère comme un critique des sciences, et Henri MICHEL comme un éclectique.

Tout cela ne peut pas nous empêcher de penser que FOUILLÉE est l'un des plus ardents défenseurs de l'individualisme, car il déclare lui-même dans son livre sur *l'Elément Sociologique de la Morale* (p. 318) :

« L'individualisme, au point de vue sociologique, consiste à expliquer la Société par les relations d'individus qui trouvent dans l'union sociale soit leur plaisir et intérêt propre, soit dans la condition du développement de leur puissance propre ou de leur propre perfectionnement. »

Et dans la suite de la même page :

« Dans cette doctrine on suppose que chaque individu a sa fin en lui-même, soit qu'il s'agisse de son bonheur propre, soit qu'il s'agisse de sa volonté de puissance, soit qu'il s'agisse de sa perfection morale. Les formes particulières : forme libertaire, fondée sur l'idée d'intérêt individuel ou sur l'idée de puissance individuelle, forme morale, fondée sur celle de perfectionnement individuel. »

Pour nous, il est incontestablement individualiste, et il présente à nos yeux un grand intérêt, car il a beaucoup pensé, médité, écrit sur le problème que nous étudions. Nous pouvons dire que ses idées, surtout en ce qui concerne la justice, sont conçues dans l'esprit de la doctrine individualiste. Dans ses ouvrages, la notion de justice est défendue avec logique et avec suite, et c'est, là encore, une raison d'étudier son œuvre.

Nous allons maintenant essayer d'analyser les pensées de FOUILLÉE sur la justice, comment il a voulu l'établir, et combien de sortes, il en reconnaît.

Dans son livre intitulé : *Les Sciences Sociales Contemporaines*, FOUILLÉE a parlé principalement de la justice et des espèces de justices, justice contractuelle, justice pénale, et enfin justice réparative.

Nous allons d'abord examiner l'idée de justice contractuelle, et pour cela il nous faut étudier la conception sociologique de FOUILLÉE, car, pour lui, la première nécessité, c'est d'étudier la société et ses lois.

Dans les sciences sociales, il y a deux écoles principales qui se sont partagées les esprits depuis un siècle : l'école philosophique, qui suit un idéal, et l'école historique fidèlement attachée à la réalité. De là, découlent deux sortes de conception de la société. La première école admet la théorie du contrat social, la deuxième, celle de l'organisme social. FOUILLÉE, fidèle à sa méthode de conciliation, a créé ainsi une nouvelle formule, celle de l'organisme contractuel.

Pour saisir l'idée de FOUILLÉE sur la justice contractuelle, nous devons toujours nous souvenir de sa méthode, car pour y arriver, il nous a parlé d'abord des deux formes de justice qui sont comprises dans la justice sociale (pour lui objet suprême de l'État) : ce sont la justice distributive et la justice commutative.

La justice distributive vise à une distribution proportionnelle des biens et des maux selon le mérite ou le démérite des individus.

Dans son livre sur *La Science Sociale Contemporaine* (p. 72), FOUILLÉE critique la justice distributive qui entre en jeu, même partout où il y a une administration, où il y a un choix à faire entre les personnes, parce qu'il est impossible de mesurer exactement la valeur réelle des personnes, ni celle des choses.

Et il termine ses considérations sur la justice distributive, en critiquant les doctrines utopistes modernes, qui ont voulu opérer une suprême distribution des biens et des maux selon l'égalité des mérites et des démérites.

La justice commutative est fondée sur l'égalité et non plus sur l'inégalité des personnes; elle veut réaliser la véritable relation entre les choses et les personnes. C'est l'idéal le plus élevé. La justice commutative, c'est l'égalité pure, la règle, et non plus la proportion.

FOUILLÉE oppose une objection à cette conception, en disant qu'ici la justice devient un échange, car au lieu de

comparer des mérites, nous comparerons des choses. Et il se demande si les lois mathématiques et économiques de l'échange sont l'essence même de la justice sociale, si elles n'en sont pas simplement le côté extérieur.

Et, pour avoir une vraie justice, il conclut (p. 44) :

« Pour qu'une justice existe, il faut que nos libertés s'acceptent l'une l'autre, et qu'au lieu d'être en désaccord par un moyen extérieur, elles s'accordent elles-mêmes. »

Etudions maintenant la troisième sorte de justice, la justice contractuelle. FOUILLÉE nous demande :

« ...de respecter implicitement la liberté entre les hommes », et cette sorte de liberté constitue le fond de la justice contractuelle. Le contrat est la base théorique de la justice entre les personnes, c'est aussi le meilleur moyen pratique de réaliser la justice entre les choses — et ainsi la justice contractuelle est une conciliation de la justice distributive et de la justice commutative.

Pour FOUILLÉE, la justesse est l'apport des choses, la justice est le rapport des personnes. Pour lui, l'idée de liberté des contrats est une idée directive au-dessus de tous les faits qui semble la contredire, et cette idée se réalise en se concevant. L'idéal tend à descendre de la pensée dans les actes, dans les rapports avec les autres hommes : FOUILLÉE veut nous bien convaincre de ses idées, et il nous déclare (p. 47) :

« Ainsi nous sommes justes, s'il est vrai que selon l'étymologie du mot la justice consiste à se tenir dans le droit. »

Et il continue :

« C'est la seule attitude qui convienne à des hommes dont la tête est faite pour regarder, non point en bas, mais en face et en haut. »

Pour documenter sa thèse, FOUILLÉE examine les conceptions de penseurs français comme PROUDHON, ou anglais comme SPENCER et SUMMER MAINE. Et il nous dit que : « PROUDHON a vu la réciprocité de libertés qui doit régir les personnes et la réciprocité des services, égalité dans l'échange des produits, voilà la loi qui doit régir les biens. »

SPENCER lui-même a constaté que l'industrie est l'intermédiaire entre l'ancienne justice et la nouvelle. Elle est fondée sur le principe de l'échange volontaire des services, et elle devient de plus en plus indépendante. Elle acquiert le droit de former des associations.

Sa thèse est conciliable avec celle de FOUILLÉE sur la justice contractuelle. Il vient nous montrer qu'elle est applicable et qu'elle existe, car le libéralisme accompagne son développe-

ment. L'industrie et le commerce n'en sont que l'application la plus extérieure et la plus facile, mais elle étendra progressivement son empire à toutes les relations des hommes entre eux.

FOUILLÉE est aussi d'accord avec Summer MAINE quand ce dernier considère l'individu comme le fait principal des sociétés modernes, et les rapports d'individu à individu se résument à leur tour dans le contrat, car la société de notre temps se distingue principalement des générations précédentes par la grande place qu'y occupe le contrat.

Nous voyons que FOUILLÉE a trouvé des arguments pour sa thèse chez les philosophes cités et il conclut son chapitre sur la justice contractuelle par ces mots :

« La confiance, avec son expression économique, le crédit et son expression juridique, le contrat, n'en demeure pas moins la caractéristique de sociétés en progrès. » (p. 54).

Nous allons maintenant, après avoir vu les opinions de FOUILLÉE sur la justice contractuelle, passer tout de suite à la justice réparative, sans s'étendre sur la justice pénale, car FOUILLÉE n'était pas un juriste, et la question de la justice pénale, à notre avis, est une question purement juridique, surtout aujourd'hui. Les idées de FOUILLÉE sur ce point ne sont plus modernes et ne sont pas celles d'un spécialiste.

Pour FOUILLÉE, la justice réparative est le principe important de la sociologie théorique. Nous étudierons deux principes sociologiques qui sont inclus dans la même idée, c'est-à-dire l'organisme contractuel et le quasi-contrat, pour pouvoir comprendre l'opinion de FOUILLÉE sur la justice réparative.

L'organisme contractuel est l'union de deux idées : organisme social et contrat social.

Pour opérer cette synthèse, FOUILLÉE procède à l'analyse suivante :

Il donne à un corps un caractère organique, c'est-à-dire sa structure et ses fonctions. C'est donc un être vivant, capable de sentiment et de mouvement spontané, et cet être vivant ne change pas parce qu'à tout ce qui existait déjà vient s'ajouter un attribut nouveau : la conscience.

La conscience existe donc dans la société et la conscience ne se borne pas. Elle introduit dans la société un facteur nouveau : l'influence efficace des idées sur leur propre réalisation.

Pour définir la caractéristique de la société humaine, FOUILLÉE déclare (p. 115) :

« Un organisme qui se réalise en se conservant et en se voulant lui-même. »

Par déduction, il en arrive à l'organisme contractuel, parce qu'il existe un organisme qui est pensé et voulu, et parce que

cette idée commune entraîne une commune volonté. L'organisme contractuel se situe entre le contrat social qui est un produit artificiel, et l'organisme social qui est un produit naturel.

Et pour finir d'analyser les conceptions de FOUILLÉE sur l'organisme contractuel, nous citerons encore ceci (p. 121) :

« D'une part, la réalité de la société humaine existe dans la pensée de l'homme, car elle existe par cette pensée même et c'est l'idée du contrat qui engendre l'association, mais d'autre part la pensée a en elle-même le principe de son mouvement. »

Nous devons encore noter un principe de FOUILLÉE sur la sociologie théorique : c'est le quasi-contrat qui existe entre les hommes d'une même société. Il existe entre eux un contrat réel quoiqu'implicite, dont le signe juridique est une action, au lieu d'être une parole ou une signature.

Nous noterons ici les remarques d'Augustin GUYAU « La Philosophie et la Sociologie d'Alfred FOUILLÉE » (p. 140) :

« C'est donc bien à FOUILLÉE que revient la théorie qui eut tant de succès par le fait de M. BOURGEOIS, Ministre. »

Arrêtons-nous maintenant sur le véritable problème, ce qui, pour FOUILLÉE, était la théorie principale de sa sociologie théorique, la justice réparative.

La justice réparative, d'après FOUILLÉE, c'est une justice qui veut réparer le mal et faire le bien. La nécessité de la justice réparative est manifeste, car la société où nous vivons n'est jamais parfaite, et ne peut pas être parfaite, non seulement sous le rapport du bonheur et de la vertu, mais même sous le rapport de la pure observation du droit. Pour FOUILLÉE, la justice réparative est une justice active, une justice qui veut réparer l'injustice. Il dit (« Science Sociale », p. 58) :

« Il y a toujours une certaine somme d'injustice générale, qui est imputable non point à tel ou tel homme en particulier, mais à la société tout entière et qui est souvent un legs du passé. »

Dans la justice réparative, FOUILLÉE pense qu'aujourd'hui il faut inclure la fraternité. En effet, l'exercice de la fraternité n'est-il pas le plus souvent de la pure justice, un moyen d'acquitter envers les autres une dette tantôt personnelle et tantôt collective ? Et ceci n'est rien d'autre que la signification du mot réparation.

Il ne faut pas confondre la justice réparative avec la charité, ce sont des notions différentes pour FOUILLÉE, car la justice a été négligée et confondue avec la charité.

Le problème de la fraternité est très important du point de vue de la justice réparative. Cette question a fait l'objet d'études de certaines écoles contemporaines, et FOUILLÉE est convaincu qu'il y a des liens très étroits entre la fraternité et la justice réparative. Il nous dit (p. 18) :

« Il faut que la fraternité devienne juridique et que la justice devienne fraternelle. Si la justice est selon la définition stoïque la force de l'âme mise au service du droit, la fraternité est la tendresse de l'âme au service du droit, et cette tendresse, elle aussi, quand elle est éclairée, devient une force. »

Qu'a-t-il pensé de la fraternité ? C'est pour lui une idée humaine, éclore peut-être pour la première fois dans le cœur de l'homme, au sein de la nature jusqu'alors indifférente et insensible. Ou, en d'autres termes, un idéal, seul capable de satisfaire la pensée. Il n'est d'autre que celui de la société universelle. La fraternité est une union libre de tous les êtres par une affection mutuelle qui concilierait la plus parfaite diversité et la plus parfaite unité. Ainsi, telle qu'elle est conçue par FOUILLÉE, la fraternité morale est inséparable du droit, et elle est comme le droit une idée directrice.

Parlant de la fraternité chrétienne (p. 349), FOUILLÉE la critique, et il écrit :

« La vraie fraternité ne repose point sur des croyances religieuses et surnaturelles. Il faut donc en rechercher le fondement dans la nature même de l'homme et dans les conditions essentielles de la société entre les hommes. »

La fraternité est donc un élément essentiel dans la société selon lui, et c'est pourquoi il s'efforce d'opérer une synthèse entre la justice et la fraternité, car, dit-il, la société moderne doit tendre et tend réellement à s'absorber dans une forme importante de la justice.

Quel est le but de la justice réparative ?

Le suprême but de la justice réparative, pour FOUILLÉE c'est de rétablir les conditions rationnelles du contrat social. Il en revient donc au contrat social, mais cette fois pour nous éclairer sur le but de la justice réparative.

Quelles sont donc les conditions rationnelles du contrat social ?

Ce sont la fatalité naturelle et la liberté humaine. En ce qui concerne la première, il existe deux façons de voir, l'esprit de routine, qui rejette toute réforme en mettant les maux de la société sur le compte de la fatalité naturelle; pour la deuxième, l'esprit de révolution qui veut tout réformer, qui accuse uniquement la liberté humaine des maux qui pèsent encore sur la société.

Ce sont là les deux causes qui altèrent les conditions naturelles, normales et légitimes du contrat social. FOUILLÉE veut combattre les deux causes à la fois, et il veut rétablir dans le contrat les conditions exigées par la justice.

C'est à la liberté de réparer, autant qu'elle le peut, les maux causés par la fatalité, et à plus forte raison de réparer le mal fait par la liberté elle-même.

Après avoir étudié la fraternité et le but de la justice réparative, FOUILLÉE veut nous montrer par qui la justice réparative peut être exercée. Est-ce par l'individu, est-ce par la société ?

La justice peut être exercée par chaque individu, qui doit contribuer pour sa part à la réparation de la commune injustice et au rétablissement des véritables conditions de la société humaine. De là les formes et les règles pratiques de la fraternité qui doivent être celles de la justice même et du droit. En conclusion, l'individu exerce la justice réparative par la fraternité.

Comment exercer la justice réparative par la société, c'est-à-dire par l'Etat ?

FOUILLÉE nous répond : « Par les moyens économiques ». Il nous propose de le faire par un contrat d'assistance mutuelle. En effet, si nous mettons en commun, en citant ce fait comme exemple, le naufrage ou l'incendie qui aurait ruiné un individu isolé, sera réparé en commun ; en même temps, le mal sera comme conjuré d'avance par un léger sacrifice d'intérêt que chacun aura fait. Par le contrat social, nous assurons mutuellement nos libertés contre les atteintes au droit. Nous nous engageons à les réparer ou à les prévenir. Voilà comment FOUILLÉE a pensé, par le contrat mutuel, qui est aussi au fond un contrat social, réparer l'injustice.

FOUILLÉE veut encore discuter l'exercice de la justice réparative au point de vue juridique. Il considère que, par le contrat social, nous avons renoncé à nous faire justice nous-mêmes pour éviter la guerre de tous contre tous et le triomphe final du plus fort. La société ne doit pas se contenter seulement de réformes passives, pour ses propres injustices, elle doit réparer le mal par une justice active et bienfaisante.

Nous voyons que la justice doit toujours suivre les mêmes tendances : la réparation et la bienfaisance.

La réparation active est un devoir de l'Etat, aussi bien à l'égard de ceux qui profitaient de l'injustice qu'à l'égard de ceux qui en ont souffert. C'est en effet la seule façon de rendre aux uns la liberté sans compromettre la liberté des autres.

La réparation générale, qui est un devoir pour tous, est aussi un devoir envers tous, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas se borner

à une classe de la société, mais s'exercer au profit de toutes les classes.

Toutes ces belles pensées portent la marque de son moralisme spiritualiste, car FOUILLÉE emploie le mot « doit » qui indique qu'il s'agit toujours d'idées et que la justice réparative n'est pas un simple fait sociologie théorique.

Pour terminer notre étude sur la justice réparative, nous devons encore voir comment FOUILLÉE a voulu pratiquement fonder la justice réparative. Touchant le fait social, il nous dit : (p. 374) :

« Contentons-nous de dire que le grand moyen et le plus sûr pour accomplir la tâche de réparation, c'est l'instruction universelle. »

Au point de vue de la justice réparative, et de toutes les autres formes de la justice, l'instruction doit être d'abord obligatoire et gratuite, car FOUILLÉE veut nous assurer que par l'instruction universelle, on répare l'injustice et qu'on obtient la justice dans la société. En effet, ignorer le droit par sa faute, c'est déjà violer le droit; le laisser ignorer par sa faute, c'est encore violer le droit.

A ce sujet, FOUILLÉE écrit cette belle réflexion (p. 178) :

« L'instruction nous fait connaître les lois, elle nous relève, car dans la société il y a des ténèbres qui sont l'œuvre de la nature. C'est à la science de les vaincre et de les faire rentrer peu à peu dans la lumière : l'universelle diffusion de la science est la vraie justice réparative. »

Critique de la conception de la justice
chez Alfred FOUILLÉE

Il nous faut tout d'abord noter que FOUILLÉE, dans tous ses livres se montre plein de bonté. En ce qui concerne le problème qui nous occupe, il y témoigne un très grand souci de bienfaisance, de beaucoup de noble ambition. Sa conception de la justice est généreuse et le fait d'un homme qui a toujours voulu le bien.

Arrêtons cependant notre attention sur les diverses formes de la justice, et tout d'abord sur la justice contractuelle qui concilie deux justices : la justice commutative et la justice distributive. FOUILLÉE, toujours fidèle à sa méthode de conciliation, ne nous semble pas ici avoir réussi tout à fait, car par nos observations sociologiques, nous voyons presque toujours dans la société ces deux formes de justice : distributive et commutative. Mais la justice contractuelle de FOUILLÉE est loin d'avoir été observée et constatée dans la société. Elle a été créée par FOUILLÉE comme un produit de sa méthode, de sa puissance de réflexion et d'imagination philosophique, mais ce n'est pas chez lui un objet d'observation sociologique. Nous voulons éviter de critiquer la conception philosophique de FOUILLÉE sur l'idée-force, ce n'est pas l'objet de notre étude, mais on doit se demander comment le contrat, qui est le fondement de la justice contractuelle, peut agir sur notre acte?

FOUILLÉE affirme que l'idéal descend sur les actes. Mais comment avoir un idéal de justice, si l'on n'est pas personnellement juste ?

La justice contractuelle est alors un idéal qui s'applique difficilement dans la société, car, pour l'expérimenter, il faut créer des hommes qui peuvent appliquer ces idées aux faits, et FOUILLÉE ne nous a pas donné une méthode pour améliorer les hommes au point de vue de la justice, bien qu'il ait exigé que les hommes fussent justes. Il a passé logiquement de la

morale, en affirmant catégoriquement que tous les hommes doivent être justes, au fait sociologique suivant : la justice contractuelle existe dans la société. Elle existe dans diverses expressions économiques comme la confiance, expression juridique comme le crédit, et le contrat qui caractérise la société en progrès.

Nous ne voulons pas répéter ce que nous avons déjà dit de la philosophie de PROUDHON, de SPENCER, de Summer MAINE, chez qui FOUILLÉE a puisé sa documentation pour sa thèse sur l'existence de la justice contractuelle dans la société nouvelle. Tous ces philosophes nous ont dit qu'il existe un contrat dans la société, mais aucun d'eux n'a parlé de la justice contractuelle.

FOUILLÉE a tort de puiser sa documentation chez ces philosophes en ce qui concerne le contrat, au lieu de baser sa documentation sur l'observation des faits sociaux. Il est le premier à parler de cette forme de la justice; elle est sa création.

FOUILLÉE a voulu nous montrer sa forme nouvelle de la justice contractuelle comme une justice théoriquement vraie et pratiquement applicable. Mais, comme nous l'avons dit, il ne l'a pas démontré, et ce n'est pour nous qu'un essai, une proposition de philosophe.

La théorie de FOUILLÉE sur la justice réparative est beaucoup plus documentée, et elle nous satisfait davantage au point de vue objectif. La justice réparative, pour FOUILLÉE, c'est une belle formule, et la forme la plus élevée de toutes les autres formes de justice. Il a mis ici tout son talent pour nous convaincre de la possibilité d'existence de la justice réparative.

Avant tout, il faut noter que lorsque FOUILLÉE parle de la justice réparative, il se montre un moraliste de premier ordre. Dans le texte, nous avons souvent trouvé les mots : « il faut », « on doit », à la place des faits existants.

C'est pourquoi il n'est pas facile de faire une critique des idées de justice réparative.

Mais nous étudions ici la sociologie théorique et, comme FOUILLÉE dans son livre sur la science sociale contemporaine, a voulu faire de la sociologie théorique, nous tenterons de faire quelques remarques objectives en pratiquant la méthode d'observation.

Les pensées imaginatives et intuitives de FOUILLÉE lui sont personnelles, et nous ne voulons pas les critiquer, car cette critique ne peut nous apporter de profit puisqu'il s'agit de voir les choses telles qu'elles sont dans la réalité. Nous ne voulons pas critiqué ce qu'il a pensé de notre problème, mais nous critiquons la façon dont il a exprimé sa pensée.

Une justice réparative peut-elle exister? Sans doute, dans les pensées individuelles, chez des hommes ayant déjà atteint un niveau élevé de moralité, non pas dans la société. Comme nous l'avons déjà dit, cette justice est une volonté, une ambition, mais ce n'est pas un fait, et c'est pourquoi FOUILLÉE se montre ici plus moraliste que sociologique.

Nous allons voir comment FOUILLÉE a voulu nous convaincre de la réalité de l'existence de la justice réparative. Pour lui, le but de la justice réparative, c'est de rétablir les conditions rationnelles du contrat social, c'est-à-dire que, pour lui, le contrat est le principe suprême de la société, qu'il suffit de retrouver ces conditions rationnelles pour que la justice existe dans la société. Mais il ne dit pas comment il faut rétablir les conditions rationnelles qui provoquent le progrès humain? Si c'est seulement avec la liberté, nous ne pouvons être satisfaits, car FOUILLÉE prend toujours la belle notion de liberté où il n'y a pas une résolution complète et adéquate. Le but de la justice réparative, c'est donc de réparer le mal fait par la liberté elle-même et le mal fait par la fatalité. La pensée de FOUILLÉE est très claire, mais ne fournit aucune explication sociologique, aucune méthode, aucun moyen d'arriver à ce résultat.

Nous ne voulons pas parler encore du manque d'application pratique, car ce que FOUILLÉE nous a donné, en méditant sur la justice réparative. C'est une théorie sociologique.

En résumé, nous pouvons très brièvement dire que le but de la justice réparative est de nous élever moralement, mais qu'elle n'est pas pratiquement applicable.

FOUILLÉE veut établir un lien étroit entre la justice réparative, qui est pour lui une justice active et la fraternité. La fraternité est la justice pure. Il n'est pas pour nous étonner que FOUILLÉE voit la justice réparative comme très proche de la fraternité. C'est la même chose que lorsqu'il considère que le but de la justice est la liberté. Ce qui caractérise sa méthode de réflexion de raisonnement, c'est justement de lier un problème à son idéal social : liberté, fraternité.

Nous sommes tout disposés à croire que tout ce que FOUILLÉE veut réparer peut se réparer par la fraternité, mais il a oublié de nous indiquer comment établir alors la fraternité entre les hommes, et on se trouve ainsi dans un cercle vicieux.

FOUILLÉE fait usage ici de notions larges, idéales, sociales, pour nous convaincre, mais il ne traite pas jusqu'au fond de notre problème. Et c'est pourquoi ses pensées sur la fraternité sont justes et belles, mais elles ne nous font pas avancer d'un pas en ce qui concerne le problème que nous étudions.

Comment nous démontre-t-il que l'exercice de la fraternité est la justice réparative elle-même ?

Par une supposition : « Si la justice est la force de l'âme, la fraternité est la tendresse de l'âme ». Et cette tendresse, dit-il, quand elle est éclairée, devient une force. D'où la liaison qu'il établit.

C'est là sa grande théorie des idées-forces. Elle ne fait guère avancer notre problème, surtout en ce qui concerne la justice considérée au point de vue sociologique. Nous nous attendions à trouver chez FOUILLÉE plus d'observations sociologiques que de réflexions hypothétiques, car c'est un ouvrage de sociologie qu'il a écrit.

La justice réparative s'exerce sur l'individu, par la fraternité, dans le but de réparer l'injustice. C'est donc l'individu seul qui doit pratiquer la justice avec sa propre bonne volonté. Mais nous pouvons nous demander s'il n'y a pas d'individus qui ne veulent profiter de la justice et de la fraternité pour eux-mêmes.

Mais FOUILLÉE, ne connaissant peut-être pas très bien les hommes, ne pense pas qu'ils veulent plutôt avoir et recevoir que donner à autrui. Et cette fois, FOUILLÉE n'a pas montré aux hommes la voie à suivre pour être justes et fraternels. S'il ne s'agit toujours que des mots : « Il faut », « on doit », nous pouvons les comprendre, mais FOUILLÉE aurait dû cependant essayer de nous montrer de faire plus d'études sur les hommes, et nous montrer au moins qu'il connaît l'âme humaine. Il ne nous donne pas les moyens de les perfectionner. Il a fait un effort pour établir sa justice réparative, mais il n'a pas vu la réalité qu'il convenait de voir.

Un sociologue ou un moraliste doit connaître les faits qui sont l'objet des études et des discussions et nous les faire connaître pour que nous puissions agir sur eux et les réparer. Cependant, FOUILLÉE ne l'a pas fait, et cela se voit plus encore quand on discute de l'exercice de la justice réparative du point de vue juridique. Un des principes juridiques est le suivant : quand on connaît le fait qu'on étudie, il faut que l'on donne l'explication de ce fait d'après les circonstances intellectuelles, morales, économiques, et qu'on s'abstienne de la théorie pour la théorie. La science du droit est une science appliquée, ses produits sont les lois, et elle ne peut pas laisser l'individu les violer comme la morale laisse au moins un choix entre ses dogmes, parce qu'elle n'a pas de sanctions déterminées et efficaces. Qu'a fait FOUILLÉE ? Il a pensé que, si l'on évite la guerre de tous contre tous (supposition théorique), on éviterait la culpabilité et la criminalité dans la société.

Or, la culpabilité et la criminalité, et en général le mal ne peuvent pas être réparés par une supposition théorique et une justice bienfaisante, comme le veut FOUILLÉE. Mais plutôt par une juridiction socialement élevée.

En résumé, nous pouvons dire que FOUILLÉE, en parlant de réparation générale, a eu l'ambition d'être un juriste : il n'était que moraliste, car le devoir est une notion purement morale, même si on parle du devoir dans la société.

Bien plus, FOUILLÉE nous a parlé du devoir de l'Etat, comme si l'Etat était un individu, et non une société, car il dit que la réparation générale est le devoir de l'Etat. Il a oublié que cette réparation ne peut avoir lieu autrement que par le droit positif, ou par le devoir de l'individu, c'est-à-dire juridiquement ou moralement.

Oui, nous nous permettons de dire qu'il existe des devoirs pour l'Etat. FOUILLÉE a eu la prétention de discuter du point de vue juridique, il n'a pas dit que l'Etat sans le droit, ne peut exercer ses devoirs de réparation. Et nous pensons, en ce qui concerne la justice réparative, que cette justice peut être une pratique et un objet d'études beaucoup plus utiles chez un juriste que FOUILLÉE ne l'a montré, et que la justice réparative peut être l'objet de juridictions, de lois, dans une plus large mesure que FOUILLÉE ne nous l'a indiqué. Si les juridictions, si les lois étaient parfaites, elles pourraient évidemment être réparatives, un peu à la manière de FOUILLÉE, mais il aurait fallu que FOUILLÉE fût juriste, il aurait fallu qu'il essayât juridiquement d'établir sa justice réparative; au moins qu'il nous proposât quelques articles de lois sociales, ou plutôt pénales, pour faire voir les possibilités d'application de sa justice. Peut-être aurait-il eu des successeurs dans les cadres des juristes, car l'idée de la justice réparative — comme réparation générale du mal existant dans la société — est une très noble idée, digne de retenir notre attention. Ce sont seulement la documentation et la présentation de cette idée, la manière et la méthode de poser le problème que nous critiquons chez FOUILLÉE.

Pour terminer notre critique sur FOUILLÉE, nous allons voir comment il a pensé appliquer sa justice réparative et la fonder dans la société. Sans aucun doute, l'application doit être la tâche la plus importante.

Après avoir posé et défendu son idée sur ce problème, FOUILLÉE nous dit (*Science Sociale*, p. 374) :

« Contentons-nous de dire que le grand moyen pour être le plus sûr d'accomplir la tâche de réparation, c'est l'instruction universelle. »

Ici, FOUILLÉE se montre réaliste et pédagogue, et nous ne pouvons que voir en lui un homme qui veut vraiment réparer le mal dans la société. L'application de la justice réparative peut se faire au moyen de l'instruction générale; ceci est clair, net et peut se justifier, tandis que jusqu'à présent, FOUILLÉE n'était pas toujours aussi clair ni aussi net.

Nous voyons maintenant un philosophe qui exige l'instruction générale dans la société pour des choses auxquelles il croit de tout son cœur et de toute son âme. On ne peut pas critiquer l'application de la justice réparative par l'instruction générale, car elle est la voie la plus sûre.

Nous pouvons encore ajouter ceci, à propos de la notion de justice en général chez FOUILLÉE. La justice est conçue chez lui comme un idéal, une idée pure. C'est l'idée d'un philosophe et l'application d'un pédagogue. L'idée de la justice réparative, en particulier, est une idée pleine de bonté et de noblesse.

Nous pouvons donc constater que FOUILLÉE, pris comme représentant de l'individualisme, est un individualiste qui ne veut que du bien aux autres, qui veut faire évoluer et perfectionner l'individu pour servir la Société. L'individualisme, chez FOUILLÉE, c'est un altruisme.

CHARLES RENOUVIER.

L'œuvre de RENOUVIER rentre dans le cadre de notre étude, car c'est un philosophe individualiste, et qui a traité de la justice au point de vue moral et sociologique.

Pour RENOUVIER, la science morale existe, mais elle doit se fonder sur de purs concepts. Il traite la science de la morale dans son livre *Science de la morale* (Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, 1869), de deux façons : au point de vue de la morale pure et au point de vue de son application.

Nous commencerons par étudier la notion de la justice chez RENOUVIER comme une notion de morale pure, et comme il le dit, une sphère supérieure de la morale.

Mais avant d'en arriver à notre problème propre, nous devons jeter un coup d'œil sur les conceptions de notre auteur en ce qui concerne la sphère élémentaire et la sphère moyenne de la morale, pour en arriver à la sphère supérieure, c'est-à-dire la justice.

Pour RENOUVIER, construire une science morale, c'est résoudre les problèmes de la nature, des conditions et des mobiles de la moralité.

La nature de la moralité chez l'homme, pour RENOUVIER, c'est la croyance en sa liberté; il est libre, car il a la raison, il peut réfléchir, il peut choisir, juger, savoir qu'il juge, délibérer et savoir qu'il délibère avant d'agir.

L'homme possède d'une part un jugement réfléchi, d'autre part la liberté apparente, ou que l'on croit avoir. Ce sont les affections et les passions qui l'emportent toujours, mais il y a une certaine fin désirable à atteindre. Cette fin est toujours représentée comme un bien pour l'agent, et l'agent ne se détermine jamais, en fait, que pour obtenir ce qu'il pense être son bien.

Voici comment il considère la condition de la moralité. Pour lui, agir en vue du bien, c'est là le mobile de toute moralité. Le dilemme « faire cela ou ne pas le faire » pose

pour RENOUVIER la première condition de la moralité, c'est-à-dire que dans l'acte est l'existence même de la réflexion et de la délibération avant l'action.

La deuxième condition de la moralité, c'est le jugement présent en vertu duquel on se suppose libre d'agir ou de ne pas agir. Il faut dans l'acte se déterminer pour le meilleur, c'est-à-dire reconnaître, parmi les différentes idées du faire, l'idée toute particulière d'un devoir faire, auquel il faut se conformer.

Comment déterminer le devoir-faire — devoir moral — dont l'idée est propre à tous les hommes, mais dont l'appréciation à la fois exacte et générale a toujours paru si difficile, tels sont les problèmes qui se posent et qui sont là les conceptions de RENOUVIER sur la moralité même.

Quant à la liberté morale, qui est une liberté représentative et qui existe, on ne doit pas la supposer fondée sur la nature extérieure des choses, car, ainsi que le dit RENOUVIER (Ib. p. 9) :

« La moralité étant essentiellement subjective ou du ressort intime de la conscience dans l'homme, ainsi qu'on le reconnaît de plus en plus en avançant, il ne faut pas s'étonner si la liberté qu'elle implique est de la même nature. »

Comment fonder une morale scientifique? C'est par la philosophie critique qu'il faut y accéder, car le criticisme subordonne, d'après RENOUVIER, tous les phénomènes à la conscience, et dans la conscience même, la raison théorique à la raison pratique. Et il écrit (Ib. p. 15) :

« Le criticisme a cet avantage de permettre la fondation scientifique de la morale, parce qu'il est lui-même, en tant qu'examen, en tant qu'analyse des représentations et critique, ou déjà la science ou le commencement de la science dans toutes les questions débattues entre les philosophes. »

Pour RENOUVIER, la sphère élémentaire de la morale, c'est la sphère spéciale de la moralité, qui se forme en réduisant la moralité à son élément. Soit l'agent qui en est le sujet, la nature propre et isolée de cet agent, et l'idée la plus simple du devoir-être et du devoir-faire qui en résulte à l'égard de ses actes réfléchis rapportés à lui-même et à lui seul. C'est donc par une abstraction que RENOUVIER veut construire une idée du devoir-faire chez l'homme. De cette idée, on déduit, d'après ce philosophe, les trois vertus cardinales, qui sont : la force, la prudence et la tempérance. Ces vertus épuisent le contenu de la fonction humaine tant que celle-ci devient par sa nature et par sa vertu, propre, qu'elle se conduit elle-même, sans supposer encore aucune relation réciproque entre les agents raisonnables. Et c'est pourquoi, dit RENOUVIER, dans

l'hypothèse de la sphère élémentaire de la moralité, tous les devoirs et droits de l'agent se tournent vers lui. De là proviennent les devoirs envers soi-même, car on suppose une origine et une mission de la personne, connues ou révélées à elle, et des lois bonnes pour la diriger, suivant les termes de RENOUVIER.

Le devoir envers soi-même est une obligation. L'homme a le sentiment et le jugement de ce que nous devons faire pour conserver et développer notre nature, la conformer au plan dont notre raison est capable et que notre conscience nous dit de réaliser. De cette constatation des devoirs envers soi-même provient alors un principe stoïcien : « Conforme-toi à ta nature ».

Les devoirs envers soi-même sont logiquement accompagnés, pour RENOUVIER, d'un droit sur soi-même. Seulement, il existe une promesse qu'on s'est fait, qui vient de la conscience de l'honnête homme. Le droit ne peut pas s'élever contre le devoir, c'est-à-dire qu'il n'y a toujours et partout que des devoirs.

Pour RENOUVIER, l'homme dans une abstraction, comme il dit, l'agent raisonnable isolé, peut être étudié dans la sphère élémentaire de la moralité. Pour arriver à la sphère moyenne de la morale, on doit étudier le milieu où vit l'homme, comme par exemple, la nature, les animaux.

Quel rapport y a-t-il entre l'agent raisonnable et la nature ? Voici que ce dit RENOUVIER. L'agent moral, quand il a établi l'ordre en lui-même par sa raison et sa volonté, reconnaît hors de lui-même l'existence d'un autre ordre, très vaste, très imposant, qu'il n'est pas en son pouvoir de pénétrer jusqu'au fond, non plus que de le modifier d'une manière tant soit peu profonde. Mais l'agent moral utilise, autant qu'il est en lui, des parties de ces grandes lois du monde extérieur, et il éprouve un sentiment d'admiration et de respect à l'égard de leur ensemble. D'après RENOUVIER, le devoir-être et le devoir-faire de l'agent raisonnable, envers la nature, seraient purement et simplement une loi de respect.

Mais, en raison du désordre et du mal qui existent dans la nature, et aussi de l'utilisation du monde végétal, l'agent raisonnable est obligé, afin de se conserver et de se développer, de faire des études et de se livrer à une prévoyance systématique. De là proviennent et se développent, pour l'homme placé en face de la nature, la loi et le devoir du travail.

Pour RENOUVIER, il est nécessaire de résoudre clairement la question de l'animalité par rapport au devoir, pour l'agent moral. Voici comment il raisonne. Les animaux sont doués de sensibilité et de passions, ils ont des fonctions mentales semblables aux nôtres. Ils peuvent être l'objet de nos propres pas-

sions et le sont en effet; mais, comme ils ne sont pas responsables de leurs actes, il faut, dit RENOUVIER, que nous réprimions nos passions envers eux, toutes les fois qu'elles leur sont défavorables.

« En second lieu », écrit RENOUVIER, « le devoir général de respect envers l'ordre extérieur quelconque à fondements inconnus, envers l'être de ce qui est, tant qu'il n'est pas désordre à notre endroit et nuisible à l'obtention de nos fins raisonnées, ce devoir nous oblige à ne point maltraiter les animaux. »

RENOUVIER exige donc un devoir de bonté de l'homme envers les animaux. Mais il se demande si l'homme peut s'asservir les animaux et les employer pour son alimentation. Il écrit à ce sujet :

« L'homme a manqué d'une manière grave et profonde au devoir de bonté, quand il a tué les animaux pour se nourrir de leur chair. De plus, il a altéré dans son cœur, non pas peut-être nécessairement, logiquement, mais réellement, vu l'état de sa raison et la spontanéité de ses sentiments et de ses passions, la notion de la justice. »

Un peu plus loin, RENOUVIER se demande si la raison approuve que l'on prenne les animaux pour sujets et victimes d'études destinées à accroître la science ou le bien-être de l'homme. Au demeurant, chacun doit, en conscience, et selon ses lumières, juger des cas où les devoirs de respect et de bonté cèdent au devoir de l'humanité envers elle-même.

RENOUVIER, jusqu'à présent, n'a pas encore placé son agent moral en rapport avec ses semblables. Il l'a pris seulement comme une abstraction et au milieu des éléments, qui sont composés d'après lui, des sphères élémentaire et moyenne de la moralité. Il veut maintenant nous montrer la sphère supérieure de la moralité, où l'homme est en rapport avec l'homme, où paraît la loi de justice. Il en arrive alors au problème que nous étudions, et nous allons nous y arrêter un peu plus longuement.

Voici comment RENOUVIER pose la question (Ib. p. 71) :

« Il faut remarquer que si les rapports économiques des hommes donnent lieu à des problèmes particuliers, suscités par la subordination, ou peuvent les placer les uns par rapport aux autres, les conditions de la production et du commerce des richesses, d'une autre part, toutes les questions de ce genre sont dominées et par la théorie des contrats et du droit positif et par elle du droit naturel. On doit donc premièrement se rendre compte de la loi la plus universelle des rapports humains, étudier la justice. »

Un peu plus loin, notre moraliste donne une très grande importance au point qui nous occupe quand il écrit :

« ... attendu que la loi générale des relations, ou la justice, est aussi celle à laquelle tout converge, il faut que la science lui donne le pas sur les autres. »

Après avoir examiné les conceptions générales de RENOUVIER, nous passerons à l'analyse de la notion de justice.

Pour en arriver à une définition de la justice, RENOUVIER, en tant que moraliste scientifique, examine les relations réciproques des agents moraux, l'association naturelle des agents raisonnables, où il voit que chaque homme est placé en regard d'un autre homme. Tous les agents moraux doivent concevoir un bien commun, qui est le résultat de leurs biens réunis, qui est un effort de leurs efforts et une fin de leurs fins. Le bien commun ne sera pas seulement subordonné à la simple utilité, ni même aux nécessités propres des agents moraux, il faut ici une obligation supérieure aux accidents, supérieure aux jugements, aux volontés, aux biens individuels qui peuvent se produire. Ce sera une obligation comme la base du droit d'après RENOUVIER, où il voit la possibilité pour deux agents moraux de former entre eux un contrat positif, car chaque agent moral est dans une situation de contractant ou d'associé. Il peut dire qu'il fera une chose, et l'autre comptera sur l'accomplissement de la promesse.

Mais il y a un autre contrat, que RENOUVIER appelle naturel, que les agents moraux conçoivent comme universel et tacite, car il porte sur leurs biens qui se conforment aux termes d'un jugement commun, et RENOUVIER fait appel à la raison et à la logique pour l'expliquer.

RENOUVIER se demande pourquoi deux agents moraux doivent compter mutuellement sur leurs promesses, et quel est le premier ou l'essentiel des biens communs dont leur association implique la connaissance. C'est que les agents moraux sont personnes semblables ou égales, c'est que la raison établit une espèce de communauté et de solidarité morale dans cette réciprocité. Il s'ensuit que l'obligation se transforme chez un agent moral comme droit ou crédit, et chez l'autre comme devoir ou débit. Pour mieux comprendre cette conception, laissons parler RENOUVIER :

« Ils sont (les agents moraux) supposés tous deux avoir promis, soit positivement, soit tacitement et naturellement, par le fait de l'association morale où ils sont entrés. En tant que chacun reçoit la promesse, il a un crédit, un droit revendicable sur autrui ; en tant qu'il la donne, un débit à remplir à l'égard d'autrui ; et le crédit de l'un fait le débit de

l'autre, et réciproquement. Ce droit et ce devoir unis composent la justice. On dit, en effet, qu'il est juste de remplir son devoir, juste de réclamer son droit, et la justice est formée de ces deux choses justes qui toujours se répondent implicitement. »

Voilà la définition de la notion de justice chez RENOUVIER. Ce dernier veut encore nous indiquer à quel point de vue il faut envisager les questions de la sphère de la justice : ou au point de vue du droit, ou au point de vue inverse du devoir. C'est ici que réside à ses yeux l'erreur des moralistes, qui d'un côté admettent la primauté du droit sur le devoir, et de l'autre côté des moralistes qui soutiennent la primauté du devoir. Ces derniers ne manquent jamais de prendre la notion du devoir dans sa plus grande généralité, soit qu'ils veuillent par là s'élever à un idéal qui les séduit et leur fait perdre de vue la justice, soit et le plus souvent qu'ils aient une lourde tendance à affaiblir la nature de l'obligation à force de l'étendre.

Pour résoudre cette question, RENOUVIER nous parle du sens le plus profond du juste, qui, pour lui, consiste en ce que l'agent moral, au lieu de subordonner les fins d'autrui aux siennes, considère la personne d'autrui comme semblable à lui et possédant des fins propres auxquelles il doit porter respect. Ce principe, le dernier qu'on ait pu dégager de l'analyse précédente, est celui que KANT a formulé sous le nom d'obligation (impératif) pratique ou principe pratique supérieur, et RENOUVIER cite :

« Reconnais la personne d'autrui comme ton égale par nature et en dignité, comme étant par elle-même une fin, et en conséquence, interdis-toi de la faire servir de simple moyen pour atteindre tes fins. »

Telle est la formule de l'obligation pratique et le sens profond du juste pour RENOUVIER, qui voit donc dans la dignité et dans le respect la condition de l'obligation envers autrui — devoir envers autrui — et tout ceci forme la nature et le fond de l'obligation.

RENOUVIER a défini l'obligation morale et la justice sous la forme de principe pratique suprême, en ne considérant que deux agents moraux en relations réciproques. Voici ce qu'il écrit (p. 92) :

« Si la moralité d'un acte dépendait de ce qui est bon ou mauvais en soi, extérieurement, c'est-à-dire sans qu'il fût au pouvoir certain de l'agent de le connaître, quelle que fût sa bonne volonté, si la justice résultait d'une science acquise et qui peut manquer, et d'une certitude absolue qui manque tou-

jours, le caractère d'obligation ne pourrait plus exister, et il n'y aurait pas strictement devoir. »

Pour RENOUVIER, le fond de la morale du juste réside en deux points essentiels : chercher la règle des actes, ce premier point commun à la morale des devoirs envers soi-même et généraliser la personne de l'agent, ce second point résultant de la considération de l'association. Et pour notre penseur, la loi morale des relations humaines ressort de l'ensemble des deux principes, tandis que la morale pratique n'existe que par l'obéissance volontaire à une loi.

Notre moraliste, après avoir constaté qu'il avait trouvé dans la raison le fondement d'un contrat, soit positif, soit tacite ou naturel, d'où résultent une transformation du devoir, la naissance du droit et la constitution d'une sphère de la justice, se demande ce que devient le devoir de bonté, après que le respect se soit transformé en obligation ?

Voici le raisonnement de RENOUVIER. Si la bonté est un devoir, comme par sa nature ou en tant que passion, la bonté devoirs dans l'incertitude et les contradictions et si la bonté n'a point de règle, elle entraînera nécessairement les autres qui s'y refuse est un devoir, et si ce devoir est accompli, la justice est violée. Il écrit :

« Il faut que le devoir soit certain et conciliable avec lui-même, autrement il n'existe plus. »

Pour trouver une synthèse entre la bonté et la justice, RENOUVIER dit que l'homme doit cultiver ses bons sentiments et leur obéir quand la justice ne s'y oppose point; il n'est pas nécessaire, et c'est même un contre-sens, d'alléguer, pour expliquer ce droit, le devoir envers autrui.

Selon la justice, il existe un devoir d'assistance de personne à personne. La justice même, d'après RENOUVIER, peut en arrêter les applications particulières, car les plus simples notions de société et de justice exigent la reconnaissance du bien commun. Le contrat naturel ou positif est dans une impuissance naturelle d'assurer tout ce que promettait la justice. Voici comment RENOUVIER a posé la question qui s'élève à propos de l'antinomie entre la justice et le devoir d'assistance :

« Pourquoi donc appliquer ce même nom de devoir, en tant qu'il s'agit de justice, à des cas où il est juste et à d'autres où l'on ne peut dire qu'il soit juste, à d'autres où il est injuste peut-être d'agir dans le sens que comporteraient nos bons sentiments si nous n'avions pas à consulter la raison ? »

Pour résoudre cette antinomie, il nous donne l'explication suivante. L'assistance est un devoir de bonté, mais l'assis-

tance appartient à l'ordre du juste, à cause de la fin commune que suppose l'idée d'une société d'agents raisonnables, et attendu que les fins particulières sont des éléments de cette fin. Et RENOUVIER se demande (p. 148) :

« Pourquoi donc n'est-il pas moralement possible, en général, de satisfaire à un devoir généralement posé, et que veut dire cette contradiction ? »

La contradiction entre le devoir d'assistance et de justice n'est pas imputable à la morale comme science, mais bien aux agents moraux qui en ont appliqué les principes. Cette opposition de la justice et de la bonté est réelle pour RENOUVIER, mais elle est levée par la suprématie nécessaire de la justice partout où elle apparaît. Surtout dans la société rationnelle, RENOUVIER voit cette opposition entre l'assistance et la justice.

La justice, dans une société d'être raisonnables, veut que les devoirs se partagent également entre ceux qui se promettent une participation égale au bénéfice de l'association, parce qu'il existe des biens communs et des fins communes qui lient les associés comme êtres libres. Il existe trois hypothèses sur la distribution du travail nécessaire pour obtenir les biens communs, et ce sont les suivantes : quand les associés seront appelés à travailler « tous pour chacun, chacun pour tous » ; quand chacun sera livré à ses propres efforts, ne comptant que sur le respect de la part d'autrui ; ou bien quand on essaiera d'une combinaison quelconque de ces deux principes de distribution.

RENOUVIER combat la première hypothèse — hypothèse communiste — en disant qu'on admet nécessairement un partage égal et des travaux et des produits de tout genre qui sont d'une utilité essentielle pour chacun. Mais, si l'obligation morale de maintenir cette double égalité par la volonté de chacun n'est pas transformée en obligation matérielle, à l'aide de n'importe quels moyens, chacun se trouvera dépourvu de garantie contre les erreurs, fautes de jugement ou de conduite. Le principe social sera compromis à force d'être trop bien supposé. Si par impossible il ne l'est pas, la dignité de chacun sera du moins suspendue à cette circonstance que chacun dépendra de la bonne volonté d'autrui dans les choses les plus indispensables à son développement. Et si nous supposons que la trop grande imperfection des personnes exige à la fin que l'obligation morale devienne matérielle, alors la dignité est irrévocablement perdue : l'homme est un agent contraint et non plus libre ; la société développe des actes forcés, non spontanés et moraux ; le précepte qui veut que nul ne soit simple moyen pour la fin d'autrui est violé par les procédés mêmes qui prétendent l'appliquer, et chaque personne réduite à l'état

de simple moyen pour les fins de tous, qui comprennent les siennes. Ainsi, la justice et la raison répugnent à cette méthode. Le communisme, en tant que loi de contrainte, est incompatible avec la loi morale. Voilà l'opinion de notre penseur individualiste. En tant qu'individualiste, que pense-t-il maintenant de la propriété (Ib. p. 156) :

« C'est un certain assemblage de choses, d'avoir propre à chacun, autour de lui, et qui renferment pour lui des moyens suffisants d'atteindre ses biens particuliers essentiels sans dépendre d'autrui. »

Et voici comment RENOUVIER a résolu l'opposition des devoirs (c'est-à-dire devoirs envers soi, devoir de bonté, devoir d'assistance, etc...) dans la sphère de la justice, c'est justement par l'institution de la propriété. Citons ses paroles (Ib. p. 159) :

« L'opposition des devoirs, dans la sphère même de la justice, est entièrement levée par l'institution de la propriété, qui, juste en soi, a pour effet de décharger chaque personne de la responsabilité du travail de chacune des autres dans la poursuite de la partie indispensable et fondamentale des fins individuelles. »

RENOUVIER analyse encore la société selon la justice; l'idée de société envisagée comme personne, comme composé, comme présent, et enfin comme société rationnelle. D'après notre moraliste, dans la société rationnelle, où chacun ferait son devoir, non seulement par devoir, mais par bonté, la justice serait établie. Dans la société rationnelle, la justice existe donc, et le devoir de justice comporte une obligation à laquelle il n'est rien de comparable.

Notre moraliste, après avoir déduit de la personne seule et de ses idées constitutives, pour lui l'unique fondement d'une science rationnelle, les principes généraux de la morale, cherche comment la raison et la justice peuvent régner dans la société où le mal moral a établi son empire. C'est en considération de la justice qu'il faut montrer à la personne ses devoirs qui deviennent les droits d'autrui, et ses droits qui deviennent les devoirs d'autrui.

RENOUVIER déclare qu'il faut laisser la justice défensive et la justice répressive, et qu'il faut tenir compte de l'histoire générale et psychologique et des lois de cette histoire qui portent le caractère de la nécessité pour fonder la règle morale et le droit positif. Pour lui, le principe suprême de la morale est admirablement formulé par KANT : l'autonomie de la volonté (ou de la raison).

Arrêtons-nous encore à quelques réflexions faites par

RENOUVIER du point de vue de sa morale scientifique, en ce qui concerne la notion de justice.

A propos des rapports généraux entre la justice et le sentiment, RENOUVIER nous dit (Ib. p. 186) :

« Toutes les passions du genre de l'amour, soit qu'on les rapporte à soi-même, ou qu'on les rapporte à autrui, sont justes pour autant qu'elles tendent à la conservation et au développement de chaque personne dans sa nature et dans ses biens, car la justice n'est qu'une promesse et une garantie mutuelle de ces choses. En tout ceci, l'amour est approuvé par la raison, à la fois rationnel et raisonnable. Réciproquement, la raison est aimable, la justice est aimable, puisqu'elles conduisent aux meilleurs et aux plus sûrs de tous les biens et sont des conditions de ceux que nous pouvons rechercher sans nuire à autrui ou à nous-mêmes. »

Et un peu plus loin, dans la même page, il écrit :

« Aussi, quand on approfondit l'idée de la justice, on s'aperçoit qu'il n'est pas possible de la concevoir en acte, pour ainsi dire, dans le cœur humain, à moins d'y faire intervenir le principe passionnel de la bienveillance et de la sympathie. »

Nous allons voir encore ce que RENOUVIER a pensé de la notion de justice en rapport avec d'autres notions, et notamment le rapport entre la justice et l'utilité.

Il écrit (Ib. p. 199) : « Non seulement on ne peut pas dire que l'utile est toujours juste et toujours bon, bon dans le sens général et sans réserve du bien : ceci, chacun le reconnaît, et par rapport à la personne qui trouve si souvent son utilité contraire à la justice et distingue à merveille ce qui est bien d'avec la simple satisfaction de ses passions, ou attrait quelconques, et par rapport à la société qui poursuit si souvent son intérêt comme corps au grand dommage de la justice vis-à-vis des sociétés voisines ou de ses propres membres ; mais il n'est pas vrai non plus que le juste et le bon soient toujours utiles à ne considérer que le monde actuel et les choses de l'expérience. »

RENOUVIER poursuit son analyse détaillée de la relation entre la justice et l'utilité, en disant qu'il est impossible de soustraire les notions d'intérêt et d'utilité, si étendues soient-elles, à la donnée d'un antagonisme d'agent à agent et de l'agent avec lui-même. Tandis que la justice s'impose, en s'élevant au-dessus de tous les conflits, et que le devoir envers soi, fondé sur la raison et l'idéal, domine également toute considération d'utilité, même la plus compréhensive.

Pour mieux comprendre son analyse, nous citerons ces lignes très ingénieuses (Ib. p. 202) :

« L'agent sait toujours si son acte est juste, car c'est assez qu'il le croie juste en conscience, et la justice pratique n'est que cela ; mais il ne sait point si son acte est utile, parce que l'utilité ne dépend pas de sa pensée. »

Et, pour en terminer avec l'analyse des rapports entre la justice et l'utilité, RENOUVIER conclut qu'il est impossible de concilier le juste et l'utile. Le juste est le premier ; l'utile vient en second. Il se prononce d'ailleurs en faveur de la justice, en disant (Ib. p. 206) :

« La justice est la règle fondamentale donnée à la conscience, la seule, en effet, qui lui soit parfaitement connue, et toujours à sa portée. »

En traitant de la loi positive dans son œuvre sur la morale scientifique, RENOUVIER affirme que la loi positive est fondée sur la loi naturelle. Cette loi naturelle est aussi la loi rationnelle chez l'homme. Son caractère obligatoire dérive d'une notion tirée de celles du bien et de l'idéal de liberté et de justice. Il se pose nettement en défenseur de la loi naturelle. Voici ce qu'il dit à propos du rapport entre le droit naturel — qui est pour lui le droit positif — et la justice (Ib. p. 230) :

« Que sera-ce qu'un droit positif, s'il n'y a pas un droit naturel qui d'avance en contient la forme, à quelque matière d'ailleurs qu'on veuille l'appliquer ? La justice positive, dérivée, à *posteriorique*, suppose, je ne dis pas le contenu et les applications variables, mais la notion même de justice, c'est-à-dire d'obligation mutuelle possible, antérieure à tous les cas particuliers. »

Il est très intéressant pour nous de voir quelles sont les pensées humaines (région pure de la morale théorique) que RENOUVIER établit au delà de la justice. Notre penseur recherche, au delà du devoir, au delà de la justice, la place théorique du mérite. Et il se demande alors quel est le vrai mobile du mérite chez l'être raisonnable ? Selon lui, c'est la notion d'une solidarité libre entre tous les hommes, le sentiment de l'humanité généralisé, devenu rationnel, la bonté, mais dans l'ordre de la raison ; c'est le devoir envers soi qui est entièrement rationalisé, et enfin la justice rendue de chacun à chacun — justice distributive. Toutes ces sphères supérieures d' « activité fondent le mérite ».

Il faut noter que, pour RENOUVIER, la justice distributive n'est pas la justice, et voici comment il raisonne (Ib. p. 242) :

« Quoi qu'il en soit, l'agent méritant fait partie de la république pour laquelle il travaille ; il en est l'unité constitutive et la morale fondée sur la personne ne se prête point à feindre de ces tous métaphysiques qui englobent leurs

composants, et par là s'annulent à leur tour en qualité de sommes réelles et intelligibles. Il y a donc des bornes naturelles au renoncement dans le mérite. Les propres besoins, la conservation et le développement de chaque unité physique et morale sont supputés parmi les objets de la distribution des biens ; chacune se compte, et ne doit pas seulement être comptée par autrui. C'est ainsi que le sacrifice rationnel inhérent au mérite se distingue de celui qui émanerait du pur amour, de la passion ou de cette charité religieuse, dont l'exaltation provoquée par le règne du mal, pousse les saints à se livrer tout entier pour le salut des méchants.

« La justice distributive des biens, pour donner encore ce nom à l'œuvre de la bonté rationnelle, est un domaine libre que le mérite crée. Lui faire une autre place dans la morale entraînerait à violer les droits de l'homme au profit de qui-conque serait investi, sans mutualité ni garantie passible, du privilège et des devoirs de distribuer. Il faut donc que d'abord la justice règne, que les droits rationnels de l'humanité soient respectés en toute personne, et qu'enfin la fidélité aux devoirs positifs qui naissent des contrats soit pour ainsi dire épuisée, avant que le mérite ait sujet de s'exercer ; à moins que le libre consentement des hommes, dans une société donnée, n'érige en devoirs légaux et désormais obligatoires, des actes qui ne constituaient auparavant que des mérites. Mais c'est là ne dépasser la règle que pour y rentrer immédiatement et la confirmer. »

Nous avons vu comment RENOUVIER conçoit la justice distributive et le mérite ; mais ce n'est pas seulement le mérite, c'est aussi le beau moral qui est au delà de la justice. La beauté morale, le principal caractère du beau sexe, d'après notre auteur, le désintéressement.

C'est en raisonnant ainsi que RENOUVIER nous conduit à la constatation que le beau moral est au delà de la justice. L'esprit humain est capable d'atteindre à la pensée du plus haut idéal. Non point de s'en donner le spectacle, car il a dû consentir à envisager l'idéal possible, dans une sphère moins élevée où se développent les mêmes puissances, bornées sans doute, combattues, mais d'autant plus intéressantes. Pour l'esprit humain, le beau est apparu dans la justice, toutes les fois que l'œuvre juste coûte un effort à sa raison et à sa liberté. Et RENOUVIER dit (Ib. p. 281) :

« Cependant, si l'on imagine la justice devenue coutume, la justice qui n'est que le simple devoir et ne devrait être que la vie même, non la fleur de la vie, la beauté, il est clair que les conditions esthétiques cessent d'être remplies.

Selon cette hypothèse, permise, si ce n'est à la spéculation réelle, au moins à l'analyse des idées, car on a besoin de connaître la portée entière des notions pures, le beau moral apparaît en son siège véritable et définitif, c'est-à-dire dans le spectacle de l'accomplissement du bien au delà de la justice. »

Jetons encore un coup d'œil sur les pensées de RENOUVIER concernant la justice.

Pour lui, la paix est une constante balance du crédit et du débit de chacun sur son propre livre et sur le livre d'autrui. La paix est une égalité du travail qu'il doit et de celui qu'il est fondé à attendre, ou de son devoir avoué et de son droit reconnu. Pour lui, la paix est un accord des consciences entre elles et aussi l'accord de chaque conscience avec elle-même. RENOUVIER appelle cela les pétitions de fait de la morale, et la paix est alors la parfaite entente des agents moraux.

Quel est le rapport entre les pétitions de fait de la morale et la justice ? Voici la réponse de notre philosophe (Ib. pp. 318-31) :

« En effet, la science est fondée sur l'hypothèse d'agents raisonnables et que la raison soumet à l'observation de la loi morale. L'autonomie des raisons personnelles et le dernier mot de cette loi, et tous en la suivant tendent à des fins pareilles. La pleine communauté d'une association où tous travailleraient également pour chacun et chacun pour tous, ce principe ailleurs si injuste, n'apporte aucun empêchement à la justice et à la liberté dans l'hypothèse. L'établissement de la propriété et de la responsabilité, système social opposé à l'autre, fonctionne avec la même perfection. Dans le premier cas, la justice des consciences empêche tout abus ; dans le second, elle s'attache à réparer les effets de l'impuissance ou de l'erreur des personnes dans leur sphère d'action propre et responsable, et ne saurait les leur imputer à crime. Il n'y a de maux possibles que ceux qui proviennent, non de l'agent moral, mais de la nature humaine et des fatalités extérieures. Si la justice de l'un pouvait correspondre à l'injustice de l'autre dans les relations mutuelles, s'il fallait reconnaître des droits et des devoirs qui impliqueraient la lutte des agents, le droit de défense personnelle, par exemple, les conditions de la science pure n'étant pas satisfaite, une opposition se prononcerait entre le fait et la loi. La pétition de fait ne serait pas accordée à la morale et deviendrait, de la part du moraliste, une pétition de principe. Mais si les consciences des hommes sont justes et concordantes, il n'y a plus à se demander ce que devient la morale chez l'agent dont la justice est

mise en relation avec l'injustice d'autrui au lieu de l'être avec la justice. » Voilà comment RENOUVIER défend la justice individualiste.

RENOUVIER traite les rapports précédents entre la paix et la justice comme morale appliquée, et nous verrons quel rapport il y a entre la guerre et la justice, où la justice perd son caractère rationnel, ingénu. Jusqu'à présent, notre penseur a considéré la justice dans son essence, et il a trouvé qu'elle est égalitaire, contractuelle et librement catorthique, comme il le dit. Mais si on l'envisage au moyen de faits réels et historiques, inférieurs à la conscience, elle devient, d'une part, distributive, et de l'autre coercitive, répressive.

Or, la justice distributive, pour RENOUVIER, c'est une dégradation de la justice par la guerre et ses conséquences, et il écrit (p. 345) :

« Ce n'est pas la justice distributive qui procède librement de la part des individus, ou par la commune entente, à la distribution d'une somme disponible de biens après toutes dettes payées, tout droit satisfait : ce serait m'élever jusqu'à la sphère du mérite et non pas descendre au-dessous de la justice. »

Il s'agit donc, dit RENOUVIER (Ib., p. 345) : « De cette justice qu'Aristote appelle à régler la distribution des avantages de tout genre les membres d'une cité, et qu'il regarde comme devant être inégale à raison de l'inégalité des personnes ou de leurs mérites respectifs. »

La justice coercitive, pour RENOUVIER, c'est une justice qui suppose un déni du droit, une méconnaissance du devoir de la part de certains agents. Elle vise, de la part de certains autres, aux moyens de contraindre les premiers à des actes extérieurs, faute de pouvoir contraindre leur conscience. Cette forme de justice a pour complément naturel la forme répressive et réparatrice. RENOUVIER écrit ainsi (Ib., p. 343) :

« Celle-ci suppose une violation active du juste, et ne pouvant faire que ce qui a été n'ait pas été, répare le dommage, en tant que réparable, aux dépens du délinquant, et tout à la fois inflige à ce dernier sous le nom de peine, un mal corrélatif au mal qu'il a fait souffrir à un autre... La justice coercitive et répressive est éminemment un fait de guerre, puisque, d'une part, elle implique le mal dans les relations humaines et que, de l'autre, elle ne remédie au mal en partie que par un autre mal. »

RENOUVIER a parlé encore de la notion de la justice dans son livre sur *Le personnalisme* (Alcan, Paris, 1903), dans la première partie sur la métaphysique du personnalisme

(chapitre VIII, Conditions générales d'un monde parfait, p. 36), il a établi une différence entre la justice objective et la justice subjective.

Bien qu'il s'agisse ici du point de vue métaphysique de RENOUVIER sur la justice, ce qui s'écarte de nos recherches de morale et de sociologie, nous citerons quelques-unes de ses pensées, car elles constituent une synthèse de sa conception de la justice.

« La justice objective », nous dit RENOUVIER, « est un ordre de la nature tel, que toutes ses parties, en toutes leurs modifications, soient adaptées aux fonctions des êtres organisés, vivants, tant de ceux qui agissent par le ressort de la pure spontanéité, que de ceux qui, capables de réfléchir et de délibérer, peuvent ne pas s'écarter des principes de la justice subjective. »

« Quant à la justice subjective », nous dit à la même page RENOUVIER, « c'est un ordre mental différent de l'ordre intellectuel ou entendant, et auquel convient le nom de raison morale, qui oblige les agents moraux à la reconnaissance de certaines lois de la volonté et de l'action dont l'observance est nécessaire : non pas en soi, et de manière que l'agent ne s'y puisse matériellement soustraire, mais afin que ses actes ne soient point contraires à l'exercice des fonctions normales des autres êtres. La justice subjective comporte donc une limitation mutuelle des actes des agents moraux. Elle entraîne par là même des devoirs actifs de ces agents les uns vis-à-vis des autres, parce que, dans une société, c'est nuire que de ne point aider.

« La justice subjective est la justice proprement dite. La justice objective est un ordre, une adaptation et une distribution des phénomènes de la nature qui ne dépend pas, pour son établissement et ses lois d'ordre universel de la volonté des êtres créés. Dans un monde où cet ordre est troublé ou renversé, il est difficile que la justice subjective règne, parce qu'il se produit des oppositions d'intérêt entre les personnes, et des conflits de passions en conséquence. La justice sans le bonheur est précaire, et le bonheur sans la justice est impossible. »

Critique de la conception de la justice chez Charles RENOUVIER

Une question se pose tout d'abord à nous : Est-il possible de fonder la morale sur de purs concepts de telle sorte qu'elle puisse exister à titre de science ?

RENOUVIER, comme tous les autres criticistes, sait génialement jouer avec les concepts purs, les conceptions logiques, les mots, pour trouver une vérité logique, sans contradiction. Mais les criticistes n'arrivent pas à trouver une réalité sociale, des lois sociales, une vérité sociale. Ils ont pensé que, si la raison pure était satisfaite, la vérité sociale serait prouvée. Ils ont raisonné pour raisonner, ils ont établi des raisonnements logiques, mais non une vérité concrète.

RENOUVIER trouve une excuse à son système de morale, quand il nous dit dans sa préface (p. vi, *Science de la Morale*) :

« Mais si nous entendions par morale appliquée la vie même, son écart de la morale pure est si grand qu'il va jusqu'à la contradiction. Nous entendons une application scientifique, une théorie de la vie. Alors il faut se demander quelle application la science peut asseoir dans un ordre de faits où ses principes sont méconnaissables, ses données presque renversées. La morale pure est la paix, la morale appliquée a pour champ la guerre. »

Cette constatation, si exacte qu'elle soit, ne justifie pas que l'on fonde toute la morale sur de purs concepts, pour servir et satisfaire de loin la vérité. Nous pensons que la morale, comme science pure, ne doit pas être si haute, si intellectualisée que personne ne puisse arriver à la pratiquer. La science morale doit baser ses principes sur la possibilité d'une adaptation des hommes aux choses, et ne pas se confiner à de purs concepts qui sont en dehors de la vie.

Mais RENOUVIER pense tout au contraire que l'idéal s'altère dans le domaine des faits. Toutefois, dit-il, on ne souffre pas

que l'intervention des faits altère l'idéal, c'est-à-dire la science dans son domaine. De là une méthode nouvelle, à la fois propre à ériger la morale dans l'absolu qui convient, à démêler les formes possibles du droit dans l'histoire et à tracer pour l'humanité les voies du redressement.

Ceci est indispensable à connaître pour pouvoir comprendre notre philosophe, car nous avons vu comment il a traité le problème qui nous occupe, avec quelle souplesse logique. Aussi pensons-nous que la critique de ses pensées sur cette question est illusoire. Car si nous nous proposons justement de critiquer comment et pourquoi il a eu cette conception de la justice, et non une autre, nous devons adopter la même méthode qu'il a suivie. Encore faut-il se méfier, car RENOUVIER était un bon logicien et il n'est sans doute pas facile de trouver des contradictions logiques dans ses raisonnements sur cette question. Ce à quoi nous pouvons faire des objections, c'est à sa méthode, à sa manière de poser le problème, et enfin à l'application de ses pensées sur la justice, comme conséquence de son raisonnement sur le principe du droit.

La méthode de raisonnement de RENOUVIER, en ce qui concerne notre problème, n'est pas tout à fait suffisante. Nous avons vu qu'il place la notion de justice dans la sphère supérieure de la morale, dans les rapports réciproques des hommes, dans les rapports avec les notions morales; devoir, bonté, assistance, pour la placer au-dessus du mérite, de la beauté morale, et finalement en arriver à parler du droit personnel, droit domestique, droit économique (droit de propriété).

Nous pouvons cependant nous demander : Si la notion de justice est placée si haut, dans une sphère supérieure de la morale, comment en venir au droit positif, qui n'a aucun rapport avec la justice telle qu'elle est conçue par RENOUVIER ? Alors sa méthode nouvelle, comme il le dit, de ne pas laisser l'intervention des faits altérer l'idéal, altérer la science dans son domaine, est couronnée de succès ; mais pourquoi avoir un si bel idéal, une justice d'une conception si haute, pour arriver à un droit positif qui est encore imparfait ? RENOUVIER est descendu d'un idéal élevé jusqu'au plan des faits, sans changer ni l'idéal, ni les faits. Cependant, on sent un besoin urgent de changer les faits, de les réformer pour les rapprocher de l'idéal, ou de tâcher d'adapter l'idéal aux faits.

Ici la méthode de RENOUVIER est inefficace. Et pour avoir un droit positif, comme le nôtre, il n'est pas besoin d'avoir un idéal de justice élevé, à moins toutefois que RENOUVIER n'ait voulu avoir un idéal élevé dans la science

morale, sans prétendre l'appliquer. Mais nous ne croyons pas que ce soit le cas, car il dit :

« Les problèmes étudiés dans cette dernière partie, rapprochés des thèses de la première, forment un aperçu des lois de la paix et de la guerre dans l'humanité. Les solutions morales de ces problèmes sont des préceptes adaptés à l'état de guerre et qui ne tirent des préceptes de l'état de paix, sans que la déduction réciproque soit jamais admise. »

L'état de guerre est donc la morale appliquée, d'où RENOUVIER tire l'état de paix, la morale pure, et notre idéal moral, la justice. On voit qu'il a même voulu, dans la vie morale — morale appliquée — trouver le principe de la morale pure.

On peut faire une objection à RENOUVIER, car il a posé la justice comme la loi la plus universelle des rapports humains pour arriver à une loi pratique. Il dit, en effet (p. 71) :

« Il faut remarquer que si les rapports économiques des hommes donnent lieu à des problèmes particuliers suscités par la subordination où peuvent les placer, les uns par rapport aux autres, les conditions de la production et du commerce des richesses, d'une autre part toutes les questions de ce genre sont dominées par la théorie des contrats et du droit positif, et par celle du droit naturel. On doit donc premièrement se rendre compte de la loi la plus universelle des rapports humains, étudier la justice. »

Il en déduit ensuite un principe pratique : Reconnais la personne d'autrui comme ton égale par nature et en dignité, comme étant par elle-même une fin, et en conséquence interdis-toi de la faire servir de simple moyen pour atteindre tes fins.

Nous voyons ici deux positions de notre problème. Premièrement, comme loi générale, universelle des rapports entre les hommes, et deuxièmement, comme loi de pratique morale.

Or, RENOUVIER aurait dû toujours ou s'en tenir à la première position, pour trouver toujours un principe d'où il put déduire ses raisonnements ou ne pas adopter la célèbre formule kantienne, et nous voyons qu'il choisit l'une ou l'autre de ces positions, suivant ce qu'il veut déduire. Ainsi, par exemple, quand il parle de la justice distributive, qu'il ne considère pas comme la justice, il tire des déductions de la première position du problème, en disant que la justice distributive des biens c'est un domaine libre que le mérite crée, c'est-à-dire que la justice est au-dessous du mérite.

Quand il traite de la bonté et de la justice, il s'écarte de cette première position, en déclarant que l'homme doit cultiver

les bons sentiments, et leur obéir, quand la justice ne s'y oppose pas. Ici, la conception de la justice est du ressort de la justice pratique, et là, c'est une loi universelle.

Nous retrouvons encore une contradiction quand RENOUVIER parle de la justice en lui opposant le devoir envers soi, devoir d'assistance, devoir de bonté : « Ton égal est une fin, et interdis-toi de le faire servir de simple moyen pour atteindre tes fins. » Et quand il parle de la justice et des sentiments, la justice est le principe passionnel de la bienveillance ou de la sympathie, et ici sa notion de justice est basée sur l'amour, et là sur raison pure.

Quant à l'application de la justice dans la société, nous notons que RENOUVIER a suivi une méthode qui consiste à ne pas seulement poser les questions internes abstraites et générales, mais encore à s'attacher aux oppositions dérivées de l'état de guerre : il faut concilier la passion et la raison, l'utilité et le devoir, la liberté autonome et les mobiles d'action pour pouvoir formuler la contrariété du bien idéal et des nécessités des hommes acquises des hommes et des choses (Ib. p. 479). Et nous voyons qu'il a voulu être ainsi plus pratique.

Comme philosophe du droit, RENOUVIER n'a rien changé à la théorie du droit, aux principes du droit : Il a divisé le droit en : droit personnel, domestique, économique, pratique et extra-social. Et il a fait une adaptation du droit historique et de la théorie du contrat social à sa théorie du droit qui est très souvent opposée et n'intéresse pas la sociologie juridique actuelle.

Nous arrêtons notre critique seulement au droit économique en évitant tous les autres droits que RENOUVIER a traités : droit personnel, domestique, pratique... etc., où il a voulu aussi appliquer la justice et examinons le problème le plus discutable : la propriété individuelle.

Il a défendu la propriété individuelle mais son individualisme est noble et généreux ; car il a fait un énorme effort pour améliorer la situation des non-propriétaires, tout en maintenant la propriété individuelle.

Mais ce que l'on peut objecter à RENOUVIER, c'est la documentation qu'il utilise pour défendre la propriété individuelle à son point de vue de l'état de paix (point de vue de morale pure).

RENOUVIER parle du principe de la propriété comme inhérent à la personne, en disant que l'on doit considérer la propriété comme une sorte d'extension de ce qui constitue la personne même, ou le droit inhérent à sa nature. Pour

RENOUVIER, personne n'a besoin d'une appropriation quelconque pour atteindre ses fins, et c'est une conséquence de la loi morale qui nous oblige à regarder la personne d'autrui comme une fin pour elle-même, quelles que puissent être nos fins propres.

C'est justement ici que nous pouvons faire une objection à RENOUVIER sur le fondement de la propriété individuelle, d'être tombé sur une contradiction logique et parce qu'il n'a pas répondu à une question qu'il a lui-même posée : « Si chaque personne est réduite à l'état de simple moyen pour les fins de tous qui comprend les siens ? »

On peut aussi bien déduire de son état de paix et de son principe que la propriété individuelle n'a pas de raison d'exister, car juste dans son état de paix on peut bien supposer que chaque individu reconnaîtra tous les autres individus comme fin pour tous et nul ne sera un moyen pour les autres. Ainsi on voit clairement que son principe est sauvegardé, mais logiquement il ressort de là que la propriété individuelle n'a pas de raison d'exister, elle peut se transformer très bien en propriété collective. La fin de chaque individu est la fin de tous.

Du reste, il avoue lui-même que la propriété individuelle est difficile à défendre suivant son principe : « Je veux donc seulement faire entendre que ce principe de la propriété ne serait point tenable, qu'il aurait pour effet, ou la dissolution de l'association normale, la guerre, ou la recherche amiable d'une loi des appropriations qui fût de nature à réserver, dans l'exercice du droit naturel de l'un, la satisfaction possible des besoins de l'autre et, en général, le principe du droit commun à la propriété pour l'entretien à l'existence de tous. » (Tome II, p. 7.)

Et quand maintenant RENOUVIER nous parle de son point de vue de l'état de guerre en défendant la propriété individuelle, il ne nous donne pas non plus une satisfaction logique complète.

Puis RENOUVIER parle du droit d'occupation qui est pour lui un droit de défense. Il considère que la propriété individuelle naît du droit de défense. Ce droit de défense est pour lui la sauvegarde de la liberté personnelle. Et on voit qu'il se contredit encore avec son principe même, car si l'on a un droit de défense, si on garde la propriété individuelle, on viole la justice. Parce qu'on ne peut pas se défendre sans menacer quelqu'un. La justice et la propriété individuelle seraient incompatibles d'après ses déductions propres. Il voit d'ailleurs cette antimonie quand il dit (p. 10) :

« Le propriétaire menacé s'estimera dans l'état de défense, et non sans justice, s'il est vrai que la situation morale des hommes, d'ailleurs trop semblable à la sienne propre, ne lui permet pas de compter sur l'équité finale des tentatives de la force. La guerre aboutira à de simples déplacements, si ce n'est aux effets ordinaires de la réaction triomphante, nullement à la révolution du droit positif. »

RENOUVIER alors n'a pas résolu le problème de la justice et de la propriété individuelle en discutant de la propriété comme droit de défense. Et pour lui, l'origine de la propriété n'est pas certaine et précise, il admet que l'origine de la propriété soit juste ou injuste, volontaire ou non, bien ou mal entendue, effet de la réflexion, de l'instinct ou de la violence. La propriété, pour lui, doit donc toujours présenter les caractères suivants : premièrement, des inégalités et des privilèges en contradiction avec son principe ; deuxièmement, un état défensif pour la garantie d'existence des familles. Il dit : « La propriété paraît encore plus nécessaire à la société de ou dans l'état de guerre, qu'il ne l'est à la société rationnelle. »

RENOUVIER en arrive à une conclusion nette, sans paraître nous conduire lui-même à cette conclusion et il nous dit : Que la propriété, sous le point de vue définitif du droit de défense, est un moyen d'indépendance personnelle, une liberté, un droit général de résister aux revendications non fondées sur des droits positifs. » (p. 26).

RENOUVIER, comme nous le voyons, aperçoit bien l'antimonie entre ces deux notions : la justice et la propriété. Sans aller au problème social, il entend la propriété comme une nécessité morale et économique. Mais comme il veut toujours une justice pour satisfaire les non-propriétaires, nous trouvons alors sous sa plume ces mots, qui nous paraissent en contradiction avec sa conception de la justice (p. 27) :

« Il n'est pas moins vrai que le droit de défense, réalisé en faveur des propriétaires, a pour contre-partie la négation de la propriété aux autres, par l'effet seul du développement de l'institution ; ajoutons : et des règlements touchant les loyers et les salaires, dont nous aurons plus tard à examiner l'équité. De là naît pour les non-propriétaires un droit aussi, un droit quelconque que l'on peut également appeler de défense, si ce n'est d'agression, et nous revenons toujours à signaler dans l'économie de la propriété une contradiction fatale. »

Après avoir signalé cette « contradiction fatale », RENOUVIER prétend que la propriété est un droit naturel ou rationnel, c'est-à-dire qu'elle se fonde sur la nature morale de l'homme.

Et il dit : « Que la propriété individuelle se réfère au concept général de l'appropriation, à la souveraineté pure de l'agent raisonnable sur les choses, lesquelles ne peuvent lui constituer des rapports de justice, aux conditions de sa liberté vis-à-vis des autres agents semblables, et aux droits que créent l'occupation et le travail, pour ceux qui occupent et travaillent, envers ceux qui n'ont pas de droits antérieurs du même genre au même endroit. » (p. 28).

De même, RENOUVIER fait de la propriété un droit positif, et ici on ne peut rien objecter, car c'est une constatation vérifiable et juste. Mais la conception de la justice de RENOUVIER prend maintenant un autre aspect. Il dit, en effet :

« Mais on peut dire également et sans changer de point de vue que la propriété est essentiellement de droit positif, ou fondée sur une convention. En effet, la société des agents raisonnables que je considère est toute de contrat formel, non moins que de nature et de raison. La justice doit s'y affirmer, s'y dégager dès le premier moment, puisqu'il s'agit d'agents qui réfléchissent et délibèrent entre eux pour se mettre d'accord en toutes choses, soutiennent les uns avec les autres des relations de droit et de devoir et les rendent positives de naturelles et rationnelles qu'elles étaient, à l'instant où ils se reconnaissent obligés. » (p. 29).

Comme on l'a déjà dit, l'individualisme de RENOUVIER est noble et sa conception de la justice prend un aspect de charité. Après avoir défendu la propriété individuelle, il veut bien charitablement satisfaire aussi les non-propriétaires, qui ont, d'après lui, droit au travail. Mais il dit avec réserve que, dans l'état de guerre, il ne faudrait pas que la reconnaissance et les conditions d'exercice du droit au travail nous amenassent à mettre en danger tous les droits possibles, même si ces droits sont certains de demeurer toujours saufs.

On voit alors une opposition des droits, et RENOUVIER affirme lui-même que la solution du problème est très difficile : Il s'agit d'une simple possibilité, « les moyens utiles et pratiques sont à consulter nécessairement dans la solution des problèmes que nous étudions, encore que la justice sociale parle, et qu'il soit du devoir strict de chacun de conformer les faits avec la théorie, en tout ce qui dépend de lui ».

RENOUVIER reconnaît la justice sociale, et pour trouver une solution à ce problème, il propose quelques méthodes : l'impôt progressif, la loi agraire, et surtout les groupes de travailleurs, qui peuvent, comme il dit, conquérir le capital par l'épargne, quoique bien péniblement dans les conditions présentes ; mais le sacrifice est nécessaire pour ne rien demander qu'à soi et

à sa propre liberté. Il dit : « Les travailleurs peuvent observer, eux, l'équité économique du partage du travail et du revenu net de la corporation. Ils peuvent, comme consommateurs unis, retrancher à leur profit les bénéfices des intermédiaires. Ils peuvent, par des traités avec d'autres associations pareilles, réduire les bénéfices abusifs de certaines productions, tendre à les supprimer et à niveler les valeurs. Ils peuvent, grâce à des coalitions légitimes, obliger le capital à leur abandonner la part de revenu net à laquelle le travail a droit. Ils peuvent introduire, enfin, dans leurs sociétés devenues elles-mêmes propriétaires, des relations plus morales que celles du monde, et pourvoir aux besoins de la vie collective, aux garanties de la vie collective, aux garanties de la vie individuelle ».

On voit que RENOUVIER n'était pas un économiste brillant, et que ces propositions sont loin d'être applicables sans posséder le pouvoir exécutif, ce qu'il aperçoit lui-même, mais il ne nous donne pas une méthode réelle et applicable, il ne nous donne que des conseils moraux :

« Ces choses, dit-il, se réaliseraient sans révolution et sans violence, si pour être capable et digne de les vouloir et de les faire, il suffisait d'en posséder matériellement le pouvoir. » (p. 143).

Avant d'en arriver au cœur du problème de la propriété individuelle, nous pouvons dire que les conséquences des conceptions de RENOUVIER sur la justice comme règne universel dans l'état de paix sont inacceptables. Même dans l'état de guerre, nous n'avons pas trouvé chez lui d'accord entre l'idée de la justice et la question de la propriété individuelle.

Si la justice doit régner dans l'univers, comment peut-on conserver la propriété individuelle, au nom du droit de défense, du droit naturel ? Nous trouvons ici un désaccord entre ces deux questions, et nous pensons que RENOUVIER ne les a même pas résolues théoriquement. Car il ne nous indique pas l'origine de la propriété individuelle. Pour lui, comme on l'a vu, ce n'est pas important. Or, défendre la propriété individuelle au nom de la justice, ce n'est pas même possible moralement d'après son propre principe, car si l'on a droit aux fruits de son travail, on peut se demander si on a le droit de capitaliser — ce qui serait le prolongement de la propriété individuelle.

Pourquoi le droit de propriété doit-il exister au nom de la justice ? Si nous supposons que la justice est le règne universel, ou un impératif catégorique, quel but y aurait-il pour la justice à défendre la propriété individuelle ? Au nom de la justice, on peut très bien, logiquement, défendre la

propriété collective, car cela pourrait ressortir des déductions propres de RENOUVIER. De son principe moral on peut en déduire la même chose. Au point de vue de sa morale pure on pourra défendre la propriété collective au nom de la justice; c'est compréhensible car la nature même de la justice est une notion plutôt collective qu'individuelle.

RENOUVIER a vu clairement le problème de la justice, mais il ne l'a pas résolu. Mais on peut se demander, si la justice est une vertu, si elle existe pourquoi ne pas chercher les moyens de l'appliquer ? La justice conçue à la manière de RENOUVIER est trop raisonnée pour pouvoir servir de guide à la pratique. Elle ne peut pas davantage servir de guide pour la théorie même, car elle est trop en dehors de la vie et nous avons vu qu'elle doit changer ses attributs pour rester à l'état de notions purement théoriques. RENOUVIER n'a pas voulu analyser la justice comme sentiment, comme phénomène psychologique, il a voulu rester dans un plan purement rationnel. Il a voulu avoir un système d'idées et de déductions sans observer et étudier la réalité du monde social et moral.

Mais quel but, quel résultat a atteint notre philosophie ? Nous n'avons pas la prétention de nier la grande valeur de RENOUVIER comme métaphysicien, logicien, etc..., mais sa conception de la justice ne paraît du tout admissible et bien plus l'application de sa justice dans le monde moral et social est délicat. Si c'était un grand philosophe au point de vue des idées, ce n'était pas un artiste social. Pour connaître la société, nous croyons qu'il n'est pas suffisant de la contempler, il faut plutôt la sentir, car ce n'est pas une organisation, c'est aussi un organisme. La justice sera appliquée plus aisément si elle est conçue d'une manière dynamique et sensible et non pas seulement comme une idée claire et logique.

RENOUVIER a obtenu avec sa conception de la justice un résultat historiquement important, car il est le représentant brillant du criticisme. Mais il ne montre pas à nous comme un connaisseur des lois morales et sociales. Sa conception de la justice est aussi bien historiquement intéressante, mais elle ne comporte pas d'application pratique. Il a créé une conception pour lui-même pour satisfaire sa propre curiosité, mais il n'a pas donné de conception objective, ni pour nous, ni pour l'avenir. Il y a de la noblesse dans sa compréhension du problème, mais cette noblesse réside surtout dans son idéal personnel. RENOUVIER poursuit la satisfaction de ses besoins, de ses pouvoirs intellectuels et tente de trouver une solution philosophique aux problèmes qu'il pose, essayant de comprendre le monde, et si l'on veut de nous donner une part de

vérité, mais il n'a pas réussi à établir une vérité réelle et scientifique.

Mais revenons au centre du problème de la propriété individuelle, où RENOUVIER reconnaît deux sortes d'initiatives : l'initiative individuelle et l'initiative d'état ; la première, dit-il, est fondée en théorie, l'autre est nécessaire en fait. Dans l'état de paix, ceci ne constituera pas un problème, car la liberté et l'autorité marcheront d'accord, celle-ci n'étant que l'expression de celle-là. Mais dans l'état de guerre, dans la pratique, le choix de cette initiative est bien plus compliqué, car pour RENOUVIER, l'initiative de l'état est vraie en théorie, fausse en pratique. L'initiative individuelle est dans l'état actuel une liberté de lutte, sur laquelle pèse la responsabilité visible de tant de maux.

RENOUVIER décide de choisir l'initiative individuelle au nom de la liberté. Il combat les systèmes socialistes, en disant qu'ils « sont des combinaisons de la vérité pure avec une erreur énorme et ne peuvent venir s'essayer, ni seulement se proposer à la pratique, par des moyens d'autorité, sans amener aussitôt de grands troubles et finalement une rétrogradation sociale » (tome II, p. 196).

Il défend l'individualisme au nom de la liberté :

« Tandis que la raison dirige la liberté, les passions qui l'animent existent ou n'existent pas, mais ne s'imposent point. Rien ne change dans les institutions et les lois sans impliquer un changement dans les mœurs, encore que les mœurs subissent à leur tour l'influence des institutions réussies. Mais rien ne change dans les mœurs que par l'action de la liberté. Tous les pouvoirs sociaux sont naturellement voués à la coutume, qui est la société même à un instant donné. L'homme collectifs ne se modifie volontairement que le moins qu'il peut, à son corps défendant, pour ainsi dire ; et quand il arrive à éprouver de grands changements, c'est que la liberté de quelques-uns qui s'entendent a pu se faire jour à travers la résistance obscure ou patente du plus grand nombre de ses chefs » (tome II, p. 197).

Voilà pourquoi RENOUVIER est individualiste, et nous avons vu comment il défend la propriété individuelle. Si l'on veut tirer argument de ces pensées, on peut dire qu'il a toujours défendue cette propriété individuelle au nom de la liberté.

Nous devons remarquer que la critique que nous avons faite de la propriété individuelle n'a pas la prétention de défendre, ni de combattre la propriété individuelle, c'est une étude critique.

CHAPITRE II

Doctrines du Solidarisme

Le Solidarisme est une doctrine qui veut nous donner un état social meilleur que celui que nous avons aujourd'hui en augmentant la justice, en donnant à l'individu plus d'obligations envers la société. C'est en associant les individus, en créant pour chacun d'eux plus de devoirs sociaux qu'il veut arriver à une société meilleure.

Le Solidarisme est distinct du socialisme en ce qu'il laisse à l'individu la liberté économique. Il ne veut pas abolir l'institution sociale (juridique et économique) d'aujourd'hui, c'est pourquoi il peut être placé entre l'individualisme et le socialisme, et c'est justement ce qu'a voulu son plus ardent défenseur, Léon BOURGEOIS. Le solidarisme, est une doctrine à la fois économique, juridique, morale et philosophique. Elle a eu des défenseurs pour chacun de ces points de vue, elle a fait l'objet de nombreuses discussions, c'est pourquoi elle nous apparaît assez claire.

Nous allons étudier la doctrine solidariste au point de vue moral, sociologique et juridique dans la mesure où elle touche à la question que nous étudions; la justice.

Henri MARION.

Nous commencerons par étudier la solidarité morale, telle qu'elle a été défendue par Henri MARION. (*De la solidarité morale* — essai de psychologie appliquée — Paris 1880).

MARION veut, par la psychologie appliquée, montrer qu'il existe une solidarité morale, dans la solidarité individuelle et dans la solidarité sociale.

« Point de liberté pure et inconditionnée, puisque toute résolution dépend de motifs et de mobiles qui le suggèrent, lesquels tiennent, en partie du moins, à des causes que nous subissons et ne pouvons changer. L'intention donc, fût-elle seule morale ou immorale, dépend elle-même de tout ce qui entre en elle nécessairement et la détermine. Voilà une autre et plus profonde solidarité. Non seulement ce que je fais dépend toujours un peu d'autre chose que de mon vouloir, mais, dans mon vouloir même, tout n'est pas voulu. » (*Solidarité morale*, 1880, p. 43.)

Un peu plus loin (Ib. p. 46), il dit aussi :

« La solidarité est donc la loi universelle du monde moral. »

« La solidarité existe partout et toujours, pour le voir il faut faire l'analyse et la synthèse des faits. L'idée de solidarité est en général celle d'une relation constante d'une mutuelle dépendance entre les parties d'un tout. »

D'après MARION, il y a une solidarité organique, une solidarité économique, hygiénique, il y a une solidarité au sein d'un peuple, d'une famille, entre les générations successives.

Mais pour MARION, c'est la solidarité morale qui est l'objet de son étude. Cette solidarité existe entre tous les membres d'une société, petite ou grande, organisée ou non. Elle régit l'individu, elle régit les sociétés, elle régit toute l'espèce.

Étudier la solidarité morale, c'est étudier les conditions du perfectionnement humain, c'est chercher selon quelles causes la moralité individuelle ou collective grandit ou décroît.

Qu'est-ce que cette solidarité morale ? MARION la définit comme suit (Ib., p. 45) :

« L'ensemble des conditions qui concourent, avec ce que nous avons de liberté, à nous faire moralement ce que nous sommes, voilà ce que j'appelle solidarité morale. »

Au moyen de la méthode d'observation, MARION nous montre, par analyses de la solidarité individuelle et de la solidarité sociale, la réalité de l'existence, de la solidarité morale. Pour lui, la moralité est provoquée par les bonnes mœurs, c'est-à-dire les bonnes habitudes, elle se compose de bon vouloir et de bonnes actions conscientes et voulues.

La moralité n'est pas seulement dans les bonnes intentions, dans la bonne volonté, elle est aussi dans l'effort, dans l'action, car vertu sans effort, pour MARION, ce n'est que le parfum ou l'éclat de la fleur. L'intention, c'est la valeur morale d'une personne, elle existe dans la conscience, mais l'individu ne peut être jugé que d'après ses œuvres. L'intention doit se manifester dans les actes et dans la pratique. Les intentions ne doivent pas rester seulement des intentions, elles n'ont une pleine valeur sociale que quand elles sont dirigées de façon à engendrer de bonnes actions. Pour lui, sont moraux et vertueux les hommes qui n'ont pas seulement de bons instincts, la bonté du cœur, les aspirations d'une nature élevée, la patience, la prudence, la générosité, mais qui ont encore l'effort, le courage, le mérite. La parfaite moralité ne consiste pas plus à être violent et malaisant avec des intentions droites, qu'à être généreux et bon sans intention. Elle consiste à faire habituellement des actions bonnes avec la ferme intention de les faire et la conscience claire de ce qu'elles valent. La solidarité morale existe juste entre l'intention morale et les actes moraux. Où il y a un étroit enchaînement, il y a une mutuelle dépendance.

Pour nous montrer comment on peut encore examiner la solidarité morale en se plaçant au point de vue subjectif entre les mobiles, les motifs et les actes, il nous parle du libre arbitre et nous dit (Ib., p. 21) :

« Notre volonté, comme notre conduite, chaque décision intérieure, comme chaque action, se trouvent engagées dans les liens d'une solidarité infiniment complexe. »

Pour MARION, tout jugement moral implique raison et liberté, d'une part, une règle obligatoire, la notion de quelque chose qu'on est tenu de faire, de l'autre, une certaine indépendance de l'agent, un pouvoir plus ou moins étendu de choisir des actes. Il a une conception de nuance vaguement kantienne du devoir, et il nous dit (Ib. p. 22) :

« Le même besoin d'ordre inhérent à notre esprit qui lui fait chercher partout dans les choses des rapports constants, des lois sans lesquelles rien ne lui est intelligible, se fait sentir des phénomènes. Il se sent tenu de mettre de la raison dans les actes qui dépendent de lui, comme il en veut trouver à tout prix dans les faits indépendants de son vouloir. C'est en ce sens qu'est innée et universelle la notion du devoir. »

Et il continue par ces réflexions (Ib. p. 22, suite) :

« Le devoir est diversement et souvent très mal entendu, il varie avec les milieux et les circonstances, mais tout homme est ainsi organisé qu'il juge que quelque chose doit être et doit se faire. »

Et, un peu plus loin, il dit :

« Nous le tenons donc (le devoir) pour une donnée *à priori* que l'esprit ne reçoit point du dehors, mais qu'il tire de son propre fonds. »

La raison est la première partie de chaque jugement moral, et pour cela on doit admettre qu'il n'y a rien de plus à l'origine du sens moral que le besoin et l'intérêt, rien de plus à l'origine du devoir que le fait et l'habitude.

Par cette constatation, MARION déduit, en ce qui concerne la notion de justice, qu'elle a une origine intellectuelle, car le simple instinct de conservation personnelle s'est modifié et élargi jusqu'à donner naissance à la notion de justice. Cette notion fait actuellement partie intégrante de notre organisation intellectuelle. La justice ne peut pas se ramener à l'utilité, elle est en relations étroites avec la raison. C'est la théorie de LITTRÉ sur l'origine de l'idée de justice que MARION confirme, et il note que pour LITTRÉ : « L'idée de justice n'aurait été à l'origine que l'idée de compensation ou de dédommagement. LITTRÉ proclame lui-même le caractère essentiellement intellectuel de cet instinct par lequel l'homme barbare reconnaît universellement que tout dommage doit être compensé. Il a bien vu l'analogie de ce sens de l'équivalence avec les jugements géométriques. Le juste est de l'ordre intellectuel, de la nature du vrai, et il est aussi distinct de l'utile que le vrai l'est lui-même. Au fond, la justice a le même principe que la science. Quand nous obéissons à des convictions très semblables à celles que nous impose la vue d'une vérité. Des deux côtés, l'assentiment est commandé : ici, il s'appelle démonstration ; là, il s'appelle devoir. »

Pour MARION, la justice et le devoir sont donc de nature intellectuelle, et c'est la raison qui y domine.

Il nous reste encore à examiner les conceptions de MARION sur la liberté, comme seconde condition de la moralité. Le sentiment de la liberté existe, pour MARION, et le système fataliste ne s'est jamais bien rendu compte de ce fait. Pour notre auteur, le fatalisme ne démontre pas la liberté, mais il y a les plus fortes raisons d'admettre la liberté, même indémontrée, si seulement elle est possible. Il ne faut pas trop douter de la liberté et de l'efficacité de l'effort; cela nous rend lâches et nous décourage de lutter; mais trop présumer de nos forces nous rend dupes et détruit en nous la première des vertus, la vigilance. MARION nous dit (Ib. p. 40) :

« Il faut croire la liberté possible et obligatoire, plutôt que réelle actuellement, susceptible d'accroissements indéfinis plutôt qu'entière dès maintenant. »

Pour MARION, l'être libre est celui qui fait le plus de place à la délibération, celui qui a l'intelligence la plus ouverte et la plus ferme, qui a le plus de culture et de sérénité mentale. La liberté, d'après lui, a des degrés, et les hommes ne sont pas libres dans chaque cas donné; la liberté dépend de plusieurs conditions en raison desquelles elle varie, elle dépend pour chaque homme de son énergie plus ou moins intense et du sentiment plus ou moins net qu'il en a; elle dépend de son expérience et de l'intégrité de son jugement; elle dépend de tout ce qui peut soit troubler, soit rendre plus lucide sa raison.

Avoir toute liberté possible, pour MARION, c'est se posséder soi-même, à tout moment, ne pas perdre un instant le gouvernement de soi, diriger toujours en pleine conscience et avec un choix éclairé sa conduite. Pour le bien comprendre, nous allons encore citer cette page (p. 42) :

« La liberté est, si l'on veut, au fond de tous nos actes, puisque nous ne pouvons pas ne point nous mettre nous-mêmes en tout ce qui vient de nous, mais toujours aussi dans notre conduite il y a quelque chose de déterminé et de nécessaire avec quoi la liberté doit compter. De ces deux éléments, liberté et nécessité, si le premier est constant en un sens, le second ne l'est pas. La proportion est variable d'un sujet à l'autre, et pour un même sujet, d'un cas à l'autre : c'est ce que nous exprimons en parlant des degrés de la liberté humaine. »

Passons maintenant à la solidarité individuelle.

Pour MARION, la solidarité individuelle s'exprime dans l'influence de l'individu sur l'individu, influence physique et héréditaire. La vie individuelle ne peut pas être imaginée, seule sans d'autres individus. Il y a pour MARION deux sortes de fac-

teurs qui déterminent la valeur morale de l'individu à chaque moment.

D'une part, il y a les facteurs actuels, et comme il le dit : « extérieurs et intimes », « permanents ou accidentels », mais considérés uniquement comme présents et simultanés — et d'autre part, il y a les facteurs historiques, provenant déjà du passé moral de l'agent lui-même, de ses résolutions antérieures, des habitudes qu'il s'est données, des nécessités qu'il s'est faites.

Comme premiers facteurs de la solidarité individuelle, MARION note : Hérédité, Mérite, Imagination, Mémoire, Sensibilité, Education, formation du caractère, développement et modification du caractère.

Comme facteurs seconds qui déterminent la valeur morale de l'individu, MARION note la solidarité historique dans la vie individuelle.

La solidarité historique, c'est celle qui ne dépend pas seulement d'influences actuelles, simultanées, mais encore de causes lointaines, dont les effets persistent et se déroulent encore longtemps après qu'elles sont oubliées.

Dans la solidarité historique, MARION fait entrer les principales crises qui surviennent dans la vie individuelle, comme l'école, la puberté, le choix du métier, le mariage, crises pendant lesquelles le caractère, d'après lui, se trouve dans un équilibre instable. Quand on a passé cette crise, le caractère devient moins modifiable.

Nous ne pouvons pas nous attarder à chaque fait particulier qui a été étudié par MARION, à propos de la solidarité individuelle, car ce sont là les observations d'un psychologue — d'ailleurs pénétrant — mais qui s'écartent de notre étude.

Surtout, dans les faits qu'analyse MARION, il n'est pas du tout question du problème qui nous occupe, c'est pourquoi nous allons terminer nos observations sur la solidarité individuelle en quelques mots.

La solidarité morale s'aperçoit dans toute la complexité de notre vie, dans les actes comme dans les intentions. Il y a de la solidarité, c'est-à-dire de la continuité dans notre vie et MARION nous dit (Ib. p. 130) :

« Notre moralité est conditionnée, notre conduite déterminée, notre volonté liée de plusieurs manières. » Pour lui (p. 155), « la moralité individuelle, c'est un ensemble des influences qui se feraient sentir à une personne unique, en raison de sa constitution même et des lois de notre nature, dans un isolement complet, aussi complet du moins qu'on peut

le concevoir sans supprimer les conditions mêmes et les phases successives de l'existence individuelle. »

La solidarité individuelle est une question de conscience individuelle, et la vraie moralité ne peut résider que dans la conscience individuelle. C'est pourquoi, au fond, la solidarité individuelle est toujours dans la solidarité sociale, car le milieu social n'agit sur notre conduite que par l'intermédiaire de nos sentiments et de nos pensées. L'individu est l'objet de toutes les influences. L'individu agit sur l'individu, toutes les influences diverses, extérieures et héréditaires, physiques et psychologiques, déterminent notre moralité. La solidarité individuelle se voit dans chaque émotion, chaque pensée, chaque volition, surtout dans l'habitude; elle existe partout.

La distinction entre la moralité individuelle et la moralité sociale n'a donc rien de profond, ni rien qui touche à l'essence de la moralité. Il faut encore noter que la solidarité morale individuelle se voit surtout dans les habitudes que l'on a, et l'habitude est l'emploi qu'on fait de ses diverses puissances et facultés; l'habitude se trouve donc être la valeur morale de l'homme.

Passons maintenant à la solidarité sociale; comme MARION, à ce sujet, parle quelquefois de la justice, nous allons nous y arrêter un peu plus longuement.

Pour MARION, la solidarité sociale est faite d'influences favorables ou nuisibles à la moralité. Ces influences proviennent des relations sociales et de la vie en commun. L'homme vit dans la société et la société est nécessaire à toutes les vertus. Les membres d'un même groupe social sont moralement solidaires entre eux : cela veut dire que la valeur morale de chacun dépend de celle de tous et réciproquement. La société, pour MARION, est formée de groupes ayant commerce entre eux.

La première sorte de société, c'est la famille, dont chacun se sent membre, et l'Etat est une sorte de personne collective. Ou tous les membres d'un groupe sont unis par des liens suffisamment étroits et durables, ou bien les membres ont les mêmes intérêts généraux. Tous les hommes sont solidaires entre eux quand ils entrent en rapports, et l'on est d'autant plus solidaires que les rapports sont plus étroits. Il y a des manières, des conditions et des lois générales concernant la façon dont les hommes agissent morales les uns sur les autres, et il existe des causes qui les rapprochent. Ces phénomènes sociaux qui constituent la solidarité sociale, ce sont, pour MARION : la sympathie, l'imitation, la contagion morale, l'opinion, la coutume, et les phénomènes de réaction (antipathie).

Considérant la sympathie comme manifestation de la solidarité sociale, MARION nous indique que la sympathie est un besoin « sui generis », et le fait fondamental de la vie sociale. C'est la force de cohésion, et c'est aussi la cause secrète de l'action morale que les hommes exercent les uns sur les autres.

Les trois formes principales de la sympathie sont, d'après MARION : l'amour, l'amitié et l'admiration. Quand il parle de l'amour, il touche à notre problème. Il nous dit (Ib. p. 162) :

« L'amour qui ne se commande point n'est pas pour la morale un fondement suffisant. Il le faudrait parfait, c'est-à-dire inséparable de la raison, ce qu'il n'est d'abord par lui-même. « Cet amour souverainement raisonnable, cette raison aimante, faite de justice à la fois et de charité, est l'idéal, non le fait général. »

Pour MARION, la justice consiste à traiter les autres personnes comme des fins en soi, ce qui est aussi le commencement de la charité, et ce n'est pas les traiter comme des moyens, ce qui serait un lourd égoïsme. Voilà la plus noble justice, et elle est par nature raisonnable, car MARION nous dit (Ib. p. 116) :

« Il est notoire que notre raison pratique demande à être cultivée, comme notre raison spéculative. La justice s'apprend et s'oublie, comme la géométrie, comme la logique. »

MARION revient sur la notion de justice en parlant de la coutume et de la moralité négative, et il écrit (Ib. p. 214) :

« Loin qu'il dût y avoir moins de bonté positive parmi des hommes plus innocents, tout porte à croire que la charité serait plus facile dans un milieu qui ne connaîtrait plus l'injustice. Mais, mettant les choses au pis, j'accepte un moment cette hypothèse chimérique, absurde, d'un antagonisme entre la justice et la charité : le règne universel de la justice devrait être souhaité et recherché avant tout, coûte que coûte. »

Il n'est pas nécessaire de donner un commentaire de la pensée citée ci-dessus, on voit que, pour MARION, le règne universel, c'est le règne de la justice.

MARION parle encore de la justice quand il traite de la question du phénomène de la réaction — antipathie. Les formes de l'antipathie sont : l'amour de la nouveauté, le besoin d'indépendance, et pour lui, l'antipathie est un mauvais sentiment qui a sur la solidarité sociale des effets funestes, car il est très difficile de garder intacte sa liberté d'esprit si l'on est envahi par une passion malveillante. L'antipathie est presque toujours réciproque, et il arrive qu'on se croit de bonne foi victime, même quand on a eu les premiers torts, et chacun pense être dans le cas de légitime défense, et c'est pourquoi

MARION déclare nettement à propos de notre problème (p. 220) :

« De part et d'autre, on se dit l'objet d'une injustice, de part et d'autre, on a raison, car la justice bientôt n'a plus aucune place dans cette perversion des rapports sociaux. » Nous voyons alors que le sentiment de l'antipathie n'a aucun rapport avec la notion de justice, surtout l'antipathie inconsciente, avec des formes aiguës et banales. MARION considère que c'est l'esprit de critique qui nous sauve de la banalité et de l'uniformité du sentiment de l'antipathie, et nous permet de garder la charité et la justice.

La solidarité sociale est plus forte encore et plus étroite dans une société constituée, comme la Famille, l'Etat, l'Eglise. Pour MARION, il existe très souvent au sein des familles un léger antagonisme, et l'amour maternel et l'ambition paternelle causent très souvent de l'injustice. Mais malgré cette constatation, il nous dit : « Pour peu que leur éducation soit bien dirigée (et il y a plus de chances qu'elle le soit bien quand la famille est nombreuse) ils apprennent à se regarder comme égaux entre eux : c'est l'apprentissage de la justice et à se traiter mutuellement comme fins : c'est l'école de la charité. » Dans l'Etat, la justice, d'après lui, règnera s'il y a un libre contrôle exercé par les intéressés sur leurs propres affaires. La justice sera où il y a la liberté et la propriété matérielle de l'Etat, la solidarité sociale est plus étroite même dans un Etat où la liberté politique existe, dit-il.

La solidarité internationale, pour MARION, est reconnue de tous comme un fait économique et n'est pas contestable comme fait moral. La solidarité internationale doit surtout s'exprimer dans le pacifisme, et il dit (Ib. p. 262) :

« Ce n'est que justice que les nations comme les individus trouvent leur intérêt à faire œuvre de raison. »

MARION considère la justice comme égale à la paix internationale, et il écrit : « La douceur, l'équité, la charité ou plutôt la justice — car l'état de paix ne serait que le règne de la simple justice — pourraient se généraliser sans préjudice pour la force d'âme et pour les vertus fières. »

MARION soutient que la paix internationale est possible sans entraîner un amolissement des caractères des nations, et il nous dit (Ib. p. 270) :

« La paix née de la peur a sans doute cette action dissolvante, mais non la paix née de la justice. » Et pour conclure son plaidoyer pour la paix, il écrit (p. 271) : « Il ne tient qu'à chaque nation de semer la paix au lieu de la guerre, et la justice au lieu de la violence. »

Pour terminer notre étude sur la solidarité morale, nous allons encore exposer quelques réflexions de MARION sur le problèmes qui nous occupe, en notant que pour notre auteur la justice sera victorieuse quand la solidarité sera bien comprise et ses lois bien établies. La justice doit venir entre les peuples, car les injustices les plus violentes, les pires explosions de barbarie, semblent naturelles et permises dans les conflits entre nations ».

MARION s'adresse à la majorité des intelligences dirigeantes dans les nations éclairées, qui répudient ouvertement l'esprit de violence et l'esprit de conquête et appellent de leurs vœux l'ère des contrats. La justice doit régner chez les peuples que leur passé guerrier met au-dessus de tout soupçon de lâcheté, et leur puissance présente au-dessus de toute crainte. MARION constate que : « Dans la conduite individuelle, d'une part, et de l'autre dans les relations internationales, la moralité générale est restée la plus défectueuse. » (Ib. p. 321).

Il faut alors demander le progrès moral aux bonnes volontés de mieux en mieux informées, et on ne doit pas chercher le terme de ce progrès, il suffit d'en indiquer la direction.

Mais MARION se demande (Ib. p. 329) : « Si la satisfaction de travailler à cette œuvre sans fin sera la seule récompense des individus pour la vertu qu'on leur demande ? Ce n'est pas seulement, dira-t-on, notre nature égoïste, c'est la justice même qui exige d'autres sanctions ; car, si la pensée de préparer à nos descendants un lointain avenir de sagesse et de bonheur peut, à la rigueur, suffire à quelques âmes choisies, l'immense majorité des consciences ne sauraient se contenter de cet adage des naturalistes : « La nature fait tout pour l'espèce, rien pour l'individu. »

Pour MARION, la solidarité exige une récompense de l'individu, c'est le besoin de la justice distributive, ce besoin au nom duquel, dit-il, KANT réclamait l'immortalité individuelle et l'existence de Dieu, comme postulats de la raison pratique.

MARION espère que grâce à la théorie de la solidarité, nous pourrions obtenir un progrès moral, que nous devons souhaiter par dessus tout, un idéal, et pour se mettre au service de l'idéal, il faut avoir une bonne volonté active et efficace, et être convaincu que ce n'est pas une pure chimère. Car le monde moral n'est pas livré au hasard et à l'absurde, l'étude de la solidarité nous en assure. Il faut faire notre devoir, et les lois de la nature sont prêtes à nous venir en aide. C'est ainsi que MARION conclut l'exposé dans lequel il nous indique son espoir de progrès moral.

Critique de la conception de justice chez Henri MARION

POUR MARION, la notion de la justice est d'origine intellectuelle, purement intellectuelle, et c'est la thèse de LITTRÉ qu'il confirme.

Pour critiquer cette thèse, il y a lieu d'objecter les faits de la psychologie appliquée. Nous verrons alors qu'à l'origine de l'idée de justice, il n'y a pas seulement une opération intellectuelle, mais encore un sentiment. On peut le constater surtout dans le jugement pénal, car la justice est sentie d'une façon subjective. L'homme le moins civilisé possède le sentiment de la justice, qui est chez lui naturel et instinctif, et ce sentiment de justice n'est pas autant appris qu'inné.

Nous croyons que l'origine de la justice n'est pas seulement dans la raison, mais aussi dans les sentiments qui se transforment petit à petit en une connaissance claire de la notion de justice.

A notre point de vue, MARION ne s'est pas montré assez objectif, il aurait dû voir ce deuxième facteur qui apparaît à l'origine de la notion de justice, le sentiment.

Mais comme il prend pour base la thèse de LITTRÉ, c'est sur la conception de ce dernier que nous nous arrêterons.

On sait que LITTRÉ était un philosophe positiviste, et voici ce qu'il dit sur l'origine de la justice dans son livre intitulé : « La science au point de vue philosophique », Paris 1873, p. 331 :

« Les idéalistes admettent qu'il y a en nous un sens primitif du juste et de l'injuste qui nous dicte les lois et gouverne notre conduite. Les sensualistes rapportent la justice à l'intérêt individuel bien entendu et les utilitaires, à l'intérêt collectif. La doctrine de Gall reste en dehors; car je n'ai pas souvenir qu'elle ait assigné un organe cérébral et une faculté à cette notion. Plus j'examine la justice, plus il me semble que, loin

d'être primordiale, innée, élémentaire, elle est secondaire, acquise et complexe. Je pourrais donc chercher à la décomposer et m'efforcer, d'analyse en analyse, d'arriver au fait psychique fondamental d'où elle procède. »

Pour défendre sa thèse, LITTRÉ s'adresse à l'expérience et à l'histoire et fonde ses assertions sur la sociologie.

Il examine ainsi la société des sauvages où la criminalité n'existe pas, et où l'idée de justice n'est, en conséquence, pas développée. Dans les civilisations rudimentaires, les hommes obéissent aux diverses impulsions qui s'élèvent dans la nature humaine, ils prépareraient les idées de justice. Dans l'histoire connue, chez les Hellènes, la notion de criminalité et de justice est perfectionnée par le progrès des événements et des institutions, et enfin, chez les Grecs, la justice s'améliore.

LITTRÉ écrit, p. 339 :

« Ainsi, les populations barbares commencent la justice par le dédommagement, et les peuples civilisés la couronnent par la pénalité. Notre idée de justice est donc une idée complexe née par association comme toutes les idées complexes. L'idée en fait ici l'analyse. »

Un peu plus loin, il écrit :

« Maintenant, pour ôter tout caractère arbitraire à l'idée de justice, c'est-à-dire pour lui trouver un point primordial, il s'agit de déterminer à quel élément psychique elle correspond. Or, du moment que l'analyse historique, plus visible, à mon gré, que la pure analyse logique, a montré que l'idée primordiale de justice est compensation, dédommagement, indemnité, il n'est pas difficile de discerner l'élément psychique qui lui a donné naissance. C'est celui qui fait que nous reconnaissons intuitivement la ressemblance ou la différence de deux objets. A égale A, ou A diffère de B, est le dernier terme auquel tous nos raisonnements aboutissent comme futur point de départ. Cette intuition est irréductible : on ne peut pas la dissoudre, l'analyser en d'autres éléments : c'est une des bases de notre système psychique ou logique. La notion de justice est donc une notion purement intellectuelle portée dans le domaine de l'action et de la morale. On sait que, anatomiquement, les facultés intellectuelles et les facultés affectives ont le même siège et que, par cette disposition, elles agissent les unes sur les autres, de quelque façon que l'on conçoive leur juxtaposition, soit que l'on imagine, suivant la doctrine de la spécialité, que les cellules intellectuelles sont distinctes des cellules affectives, soit, au contraire, que, identiques dans leur texture, le fonctionnement n'en diffère que suivant l'impression nerveuse, interne ou externe, qu'elles reçoivent. Quoi qu'il en soit, la notion de

justice retient de son origine une impartialité, une froideur, une rigueur qui la caractérisent : *fiat justitia, ruat coelum*, dit l'adage latin. »

Voilà le passage très important de LITTRÉ, et nous voyons comment il fonde sa thèse; mais, justement, ce passage nous montre qu'il ne donne pas assez de raisons et de preuves à l'appui de celle-ci. Car, que les facultés intellectuelles et les facultés affectives aient le même siège, ou non, LITTRÉ ne nous démontre pas que l'origine de la justice ne peut pas se trouver du côté affectif.

Il ne prouve pas non plus que la caractéristique de l'idée de justice soit l'impartialité et la froideur; on peut tout aussi bien trouver dans la notion de justice, la chaleur, si on peut dire, et la variation. La justice varie d'après les civilisations et les pays, LITTRÉ l'affirme, mais alors, si l'origine de la justice était d'ordre purement intellectuel, nous aurions plutôt une justice stable, qui ne changerait pas. De là, vient la contradiction.

Mais LITTRÉ nous déclare (page 341) :

« Le juste est de l'ordre intellectuel, de la nature du vrai, et il est aussi distinct de l'utile que le vrai l'est lui-même. Au fond, la justice a le même principe que la science : seulement, celle-ci est restée dans le domaine des actes moraux. Quand nous obéissons à la justice, nous obéissons à des convictions très semblables à celles que nous impose la vue d'une vérité. Des deux côtés, l'assentiment est commandé : ici, il s'appelle démonstration; là, il s'appelle devoir. » On peut se demander, justement, si dans le domaine moral, la nature du vrai est toujours d'ordre intellectuel. La réponse est aisée, car on sait bien l'importance qu'occupent, dans le domaine moral, les sentiments nobles et le sacrifice. Si on déduit du précédent passage de LITTRÉ que la vérité morale est le devoir, nous avons d'autant plus raison de dire que la justice, le devoir, la vérité morale, ne sont pas seulement de l'ordre intellectuel, mais aussi bien de l'ordre affectif. Ceci résulte de l'observation quotidienne.

Si l'anatomie, la physiologie peuvent nous donner des preuves que nos mouvements cérébraux et nerveux ne donnent lieu qu'à des notions purement intellectuelles, nous n'avons plus à discuter. Mais, en psychologie, les sentiments sont un phénomène bien connu. On peut même observer une logique des sentiments. Nous sommes donc forcés de conclure que la thèse de LITTRÉ n'est ni objective, ni scientifique. Nous pouvons le comprendre, car LITTRÉ avait un but à atteindre qui est sa thèse exposée ci-dessus. On a toujours tendance à prétendre exprimer la vérité et il avait pris les documents qui servaient

son but. Mais nous pensons que le but auquel il voulait tendre qui peut être noble, et la réalité qui existe, ne sont pas toujours d'accord.

LITTRÉ écrit, p. 346 :

« J'arrête ici ces quelques pages sur la justice. J'ai tenu à n'en faire que peu, écartant les développements, et mettant en saillie les seuls linéaments. Mon but a été de ramener l'idée de justice à un fait psychique irréductible. Je dis : irréductible; tous les autres principes, soit celui de l'idéalisme, ou sens intime, soit celui de l'utilité, ne portent pas le caractère de l'irréductibilité et sont, à cause de cela, des témoins reprochables dans le débat. J'ai essayé de montrer que, parmi les hommes, l'idée de justice n'est pas autre chose que la dérivation d'un fait purement intellectuel, extrêmement simple, véritablement intuitif, celui qui constate l'identité de deux objets. »

Pour éclairer l'idée de la justice chez MARION, nous avons du faire cette digression nécessaire et nous retournons à ses conceptions propres.

MARION a de la justice une notion très claire, car, pour lui, la justice, c'est un amour raisonnable, c'est traiter autrui comme fin en soi — la justice et le devoir sont les idéaux de notre être. Mais la justice doit être davantage souhaitée et recherchée que la charité; la justice, pour MARION, est un règne universel.

Ici, MARION se montre un véritable solidariste, il veut la justice coûte que coûte; mais naturellement, il nous faut regretter que MARION ne nous ait donné aucune indication sur la possibilité de faire régner et d'appliquer la justice.

La justice étant pour lui un idéal qui se mêle à l'amour raisonnable, nous croyons qu'il a pensé à une justice subjective, une justice intime, et que c'est par la justice subjective qu'il veut obtenir la justice sociale. Etre toujours juste, c'est avoir une justice sociale. C'est un psychologue et un moraliste; c'est par les hommes eux-mêmes, par voie de morale subjective que pour lui on peut créer une justice sociale.

Nous voyons surtout comment il conçoit la justice quand il parle de l'antipathie, car la justice n'a aucune place dans la perversion sociale, et reste en dehors de la malveillance, c'est un idéal, un idéal moral.

On peut objecter ici à MARION, comme à tous les moralistes qui pensent que la justice peut s'apprendre, que tous les hommes peuvent être rendus justes par l'instruction. La justice s'apprend, et ils oublient, nous dit MARION, mais nous croyons que la justice n'est pas toujours facile à apprendre, car il y a des êtres injustes par nature, et toute bonne inten-

tion reste vaine. Les moralistes croient que la nature des hommes peut être changée, mais quand on examine la réalité, on voit que la morale reste sans effet sur les hommes par exemple qui sont mauvais d'instinct. La noble intention des moralistes d'enseigner la justice reste alors une simple intention, car il restera beaucoup d'hommes qui n'apprendront jamais. La morale tombe ici dans une illusion.

Dans la famille, l'apprentissage de la justice commence lorsque ses membres apprennent à se considérer comme égaux. C'est pour MARION aussi un moyen d'apprendre la justice, et il en va de même quand ces membres se traitent mutuellement comme une fin.

Peut-être les hommes reçoivent-ils dans l'éducation la première leçon sur la justice, mais qui nous garantit qu'ils sont toujours justes ? Car nous soutenons qu'il faut être juste pendant toute sa vie. La famille a un rôle à jouer dans la moralité individuelle. On se développe dans son sein, on reçoit d'elle l'instruction, l'expérience, des idées et aussi quelquefois des préjugés. Mais la famille n'exerce pas un contrôle efficace pendant toute la vie, et souvent elle cesse très vite d'exercer son influence. La justice n'est pas soutenu par la famille, sauf peut-être pendant la première enfance, l'apprentissage se terminera avec le début du pouvoir de réflexion et de jugement de l'enfant. MARION a voulu nous dire plutôt que la solidarité sociale est plus étroite dans la famille, dans la société constituée, et que la justice trouvera le moyen d'y exister et de se développer, mais il ne peut nous convaincre que la justice sera exercée par la famille.

MARION est un démocrate quand il nous parle de l'Etat comme un fait de la solidarité sociale, et pour lui, là où existent la liberté et la prospérité matérielle dans l'Etat, il y a de la justice. La justice règnera là où il y aura un libre contrôle des citoyens. La justice est égalité, liberté. Que peut-on dire sur une conception de la justice aussi connue, aussi justiciable et incritiquable ? MARION reste dans le domaine de la politique incritiquable, nous ne pouvons imaginer aujourd'hui une critique de la conception de la justice dans ce domaine, car la plus grande justice, ce sont les mots les plus communs du monde : liberté, égalité, fraternité. Naturellement, MARION n'était ni un politicien, ni un juriste et il ne nous propose pas de réformes sociales et juridiques ; il s'est posé ici seulement en moraliste démocrate, on ne peut donc rien analyser ni objecter, on ne peut que constater que sa conception de la justice est ici irréprochable.

Au point de vue de la solidarité internationale, MARION voit la justice dans le pacifisme — le règne de la paix, c'est le règne de la justice. La paix est synonyme de justice. Elle existera quand la solidarité internationale sera bien comprise.

Ce sont des notions très claires, et la justice reste ici aussi impossible à critiquer.

Arrêtons-nous encore à la notion de justice distributive qui est, pour MARION, s'inspirant de KANT, un postulat de la raison pratique — l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu constitue une récompense pour la vertu de l'individu.

Nous voyons que sa conception de la justice est tout intellectuelle : on pratique la justice parce que la raison le postule, l'exige, et non parce qu'on a besoin de la pratiquer. On a des sentiments, un idéal de justice.

Nous croyons que la nature de la justice idéal n'est pas toujours dans les récompenses ; qu'on pourra être juste objectivement, sans attendre ; que par la pratique de la justice et de la vertu, on obtienne l'immortalité de l'âme. On peut pratiquer la justice par amour de la justice, non pas seulement par raison, et alors il semble que la raison soit un motif insuffisant pour la justice idéal, comme vertu morale.

KANT a bien pensé trouver les principes de la morale (impératif catégorique), mais il ne nous renseigne pas sur les causes des principes moraux. Sur quoi fonder notre devoir, sur quoi fonder la pratique de la justice ? Si nous nous plaçons au point de vue de la psychologie appliquée, nous trouverons comme fondement de la justice bien plutôt un sentiment qu'une raison. Les hommes sont toujours plutôt sensibles à la justice que si ce n'était qu'un seul objet de raison, de réflexion.

Mais, nous objectera-t-on, si l'on n'a pas l'amour de la justice, que fera-t-on ?

Nous croyons que tout le monde possède le sentiment subjectif de la justice, et que chaque être humain, s'il ne sait pas ce que c'est que la justice à l'égard d'autrui, sait et sent absolument si l'on n'est pas juste envers lui. Nous voyons ici un sentiment subjectif, mais réel. Et c'est déjà une justification du fondement partiel de la justice sur le sentiment. Mais on peut l'étendre par le raisonnement, le jugement, l'éducation. Nous en venons ainsi à la raison, après avoir constaté déjà l'existence du fondement de la justice sur le sentiment.

Si l'on voit seulement dans la justice une pure raison, on n'aura jamais une justice sûre et véritable, elle variera d'après le jugement et les raisonnements. Si la justice et la vérité sont

notions semblables, on n'aura pas une justice parfaite en la fondant seulement dans la raison. Pratiquer la justice, c'est la faire par volonté pure, pas comme une simple obligation, mais par une ferme décision de le faire. Si on est maître de sa vie morale, si on pratique la justice parce qu'on le veut, c'est beaucoup plus généreux et noble que si on la pratique parce qu'on le doit.

Nous devons, naturellement, remarquer tout de suite combien il sera difficile de prêcher aux hommes cette conception. Mais si on veut établir un idéal moral, une vertu sociale — la justice — c'est par ces sentiments les meilleurs que ce sera possible, car pour ceux qui ne suivront pas la morale, il existe des institutions juridiques déterminées.

On ne peut nous objecter que la justice varie aussi d'après notre sentiment de la justice, car nous sommes sûrs que les sentiments sincères ne nous trompent pas d'après nous-mêmes. Si pour d'autres ils sont mauvais, s'ils ne sont pas objectifs, la faute en est plutôt au raisonnement et à la nature égoïste qu'au sentiment propre.

Si nous possédons déjà le sentiment de la justice, nous le gardons comme fondement partiel de la pratique de la justice. La raison doit venir après le sentiment de justice et le corriger plutôt que le créer. Ne saisir la justice que par la raison, c'est ne jamais la saisir, ne jamais la sentir.

LÉON BOURGEOIS.

Le plus ardent défenseur de la doctrine du solidarisme est LÉON BOURGEOIS. Avec lui cette doctrine remporta d'ailleurs les plus grands succès.

Nous allons étudier le système de LÉON BOURGEOIS, en nous arrêtant davantage là où il a traité spécialement la question qui nous intéresse.

D'après BOURGEOIS, il existe une évolution des idées politiques et sociales qui tend à faire une synthèse entre la science économique et les écoles socialistes, entre les deux antithèses de l'individualisme et du collectivisme. Cette synthèse consiste en une doctrine qui n'appartient à personne en particulier. Elle est l'essence de tout. C'est la doctrine du solidarisme. BOURGEOIS définit ainsi son point de vue (*La Solidarité*, 12^e édition, Armand Colin, Paris, 1931, p. 6) :

« Mais pour tous au fond et sous des noms divers, la doctrine est la même, elle se ramène clairement à cette pensée fondamentale : il y a entre chacun des individus et tous les autres un lien nécessaire de solidarité; c'est l'étude exacte des causes, des conditions et des limites de cette solidarité qui seule pourra donner la mesure des droits et des devoirs de chacun envers tous et de tous envers chacun et qui assurera les conclusions scientifiques et morales du problème social. »

La notion de la solidarité sociale est pour LÉON BOURGEOIS la résultante de deux forces longtemps étrangères l'une à l'autre, aujourd'hui rapprochées et combinées dans toutes les nations parvenues à un degré d'évolution supérieure : la méthode scientifique et l'idée morale.

Le mouvement solidariste est le résultat d'un côté des événements de notre siècle qui tend à libérer les esprits des systèmes à priori. Il tend aussi à substituer aux combinaisons mentales imposées par la tradition et à l'autorité des combinaisons dues à la libre recherche et soumises à une critique incessante.

D'autre part, des événements qui cherchent des règles de conduite, dont le caractère obligatoire résultera simplement de l'accord du sentiment : mesure du bien et de la raison : criterium du vrai.

C'est par la vérité scientifique et la vérité morale que LÉON BOURGEOIS veut trouver une solution entre les deux thèses individualiste et socialiste. La méthode scientifique pénètre aujourd'hui dans tous les domaines de la connaissance, et les lois sociales naturelles ne sont que la manifestation, à un degré plus élevé, des lois physiques, biologiques et psychiques suivant lesquelles se développent les êtres vivants et pensants. Mais, nous dit BOURGEOIS (Ib., p. 12) :

« Il ne suffit pas qu'une science ait trouvé, pour être constituée, ses méthodes et ses voies. Son objet, son caractère, sa nature propre devoient être clairement connus et définis. Or, le problème des rapports de l'homme et de la société est d'une nature particulière. Ce n'est pas une simple curiosité intellectuelle, c'est une nécessité morale qui se pose devant nous. Ce n'est pas seulement une vérité de l'ordre intellectuel, c'est une vérité de l'ordre moral, qu'il a pour objet de dégager. »

C'est ainsi que BOURGEOIS pénètre dans le domaine de la morale. Il nous fait encore observer que ce que la découverte des lois du monde physique a permis de faire pour la transformation de la vie matérielle, la découverte des lois du monde moral et social doit le permettre pour la transformation de la vie sociale elle-même. Outre l'intelligence, l'homme possède aussi une conscience, et par conséquent, comme être raisonnable, il cherche le vrai, et comme être de conscience, il cherche le bien. Ce bien, l'homme se sent obligé de le réaliser en lui-même : C'est ce que BOURGEOIS considère comme la morale individuelle. Et réaliser le bien entre les autres êtres de raison et de conscience semblables à soi-même, c'est la morale sociale. L'idée morale est alors un criterium d'après lequel toutes les forces psychiques, historiques, économiques doivent être jugées. La science sociale doit s'efforcer de trouver une méthode commune à toutes les sciences, pour établir une morale sociale. Pour L. BOURGEOIS, cette morale sociale sera réalisée quand on considérera comme des vues relatives et toujours revisables les combinaisons du droit, de l'histoire ou de la politique, quand la science sociale recherchera les réalités physiques, les réalités intellectuelles, les réalités morales, les besoins, les facultés, les sentiments de l'homme et de la race humaine. Il faut déterminer les conditions objectives, réelles, pour établir un meilleur équilibre entre les hommes. Pour BOURGEOIS, c'est la raison, guidée par la science, qui détermine

les lois inévitables de l'action; la volonté, entraînée par le sentiment moral, entreprendra cette action.

BOURGEOIS donne raison à la fois aux socialistes quand ils condamnent l'indifférence et veulent poursuivre la guérison du mal, et aux individualistes. Ces derniers ont raison de soumettre aux règles de la science des faits toute tentative de remède. Voici à ce propos une belle réflexion de BOURGEOIS, comme synthèse de ses analyses :

« Le bien ne peut être réalisé que par le vrai, mais le vrai n'a de prix que pour la réalisation du bien. La réalisation du bien — c'est-à-dire la satisfaction du sentiment moral — dans les conditions du vrai — c'est-à-dire avec l'approbation de la raison : l'équation est ainsi définitivement posée. La doctrine de la solidarité en donne-t-elle la solution ? »

Pour nous convaincre de l'existence de la solidarité naturelle, BOURGEOIS analyse la doctrine du solidarisme d'un point de vue scientifique. Il reconnaît ainsi la solidarité organique, comme la définissent les physiologistes : la relation nécessaire entre deux ou plusieurs actes de l'économie en considérant l'existence de ces relations nécessaires entre les divers organes et les diverses fonctions comme la loi commune de tous les êtres vivants. Les lois de l'espèce, lois d'hérédité, d'adaptation, de sélection, lois d'intégration et de désintégration, ne représentent, pour BOURGEOIS, que les aspects divers de la même loi générale de dépendance réciproque — c'est-à-dire de solidarité, des éléments de la vie universelle.

Nous voyons ainsi que BOURGEOIS aperçoit dans tous les actes et les faits de la vie individuelle et sociale, une loi de solidarité. Ainsi, pour lui, la santé est menacée par les maladies des autres hommes, les produits des hommes profitent à d'autres. L'homme est heureux où il souffre, il hait ou il aime, et tous ses sentiments sont les effets ou les causes des sentiments conformes ou contraires qui agitent en même temps tous ces autres hommes avec lesquels il est en rapports de perpétuel échange. Aux yeux de BOURGEOIS, la solidarité est universelle, et il écrit (Ib., p. 22) : « Ainsi, les hommes sont, entre eux, placés et retenus dans les liens de dépendance réciproque, comme le sont tous les êtres et tous les corps, sur tous les points de l'espace et du temps ».

Il n'y a pas non plus, d'après BOURGEOIS, de véritable contradiction entre la loi de solidarité des êtres, et la loi de libre développement de l'individu. Car l'individu a sa vie, il tend à se développer. L'évolution de l'individu est en même temps l'évolution de la société. La loi de solidarité n'est pas autre chose qu'une coordination, une condition nécessaire et suffisante, c'est un concours des individus à l'action commune. La théorie

de la solidarité naturelle de tous les êtres, née des découvertes de la biologie générale, nous montre les lois scientifiques du développement des sociétés, et c'est pourquoi BOURGEOIS nous dit (Ib., p. 28) :

« Ainsi, la loi de solidarité des actions individuelles finit par apparaître entre les hommes, les groupes d'hommes, les sociétés humaines, avec le même caractère qu'entre les êtres vivants, c'est-à-dire non comme une cause de diminution, mais comme une condition de développement, non comme une nécessité extérieurement et arbitrairement imposée, mais comme une loi d'organisation intérieure indispensable à la vie, non comme une servitude, mais comme un moyen de libération. »

Après avoir constaté l'existence de la loi de la solidarité, BOURGEOIS se demande comment ces lois vont s'appliquer aux circonstances particulières de notre race, de notre époque, de notre société ? Comment établir, sur la doctrine scientifique de la solidarité naturelle, une doctrine pratique de la solidarité morale et sociale. Comment établir une règle précise des droits et des devoirs de chacun dans l'action solidaire de tous ?

Nous verrons maintenant comment BOURGEOIS veut pratiquer la solidarité sociale. C'est là une tâche qui s'impose aux hommes. Il s'agit pour les hommes, partant des vérités certaines que seule apporte la science, de rechercher en quoi ces vérités ont pu modifier les idées morales traditionnelles, les dispositions anciennes du droit et du devoir dans l'humanité. Il s'agit, pour eux, en un mot, de rétablir l'accord entre leurs idées, leurs sentiments, et leurs actes, comme il le dit. La connaissance des lois de la solidarité des êtres doit réagir puissamment sur la théorie morale, et BOURGEOIS écrit ainsi :

« La définition des droits et des devoirs des hommes ne peut plus être cherchée désormais en dehors des rapports qui les lient solidairement les uns aux autres dans l'espace et dans le temps. »

D'après BOURGEOIS, l'homme ne doit donc plus apparaître comme une abstraction dont le moi « un est identique » est, *à priori*, le sujet de droits eux-mêmes abstraits. L'homme doit se transformer en un être réel, obéissant aux lois de l'évolution générale. L'homme n'est plus isolé, il n'est plus une fin pour lui-même et pour le monde : il est à la fois une fin et un moyen, il est un être ayant sa vie propre et ayant le droit de conserver et développer cette vie.

Pour BOURGEOIS, il n'existe pas non plus de notion abstraite, *à priori*, de l'Etat, isolé de l'homme et opposé à lui comme un sujet de droits distincts ou comme une puissance supérieure à laquelle il serait subordonné. Pour lui, l'Etat, c'est une création

des hommes, et le droit supérieur de l'Etat sur les hommes ne peut donc exister. Ce n'est pas entre l'homme et l'Etat ou la société que se pose le problème du droit et du devoir. C'est entre les hommes eux-mêmes, entre les hommes conçus comme associés à une œuvre commune, c'est par obligation les uns envers les autres, par la nécessité d'un but commun. BOURGEOIS va encore plus loin, en disant que la législation positive ne créera pas le droit entre les hommes, mais qu'elle le dégagera de l'observation de leurs situations réciproques. Elle devra se borner à le reconnaître et en assurer les sanctions. Elle ne sera pas la loi faite par la société et imposée par elle aux hommes, elle sera la loi de la société faite entre les hommes.

Mais quelle place aura la liberté individuelle dans cette loi sociale ?

La liberté de développement physique, intellectuel et mental de chacun des hommes est donc la première condition de l'association humaine. Pour BOURGEOIS, il n'existe pas de puissance extérieure : Etat, société politique, à laquelle appartienne un droit opposable au droit de l'individu. La faculté de développement également nécessaire à chacun de ses semblables. Et ainsi, tout arrangement politique ou social qui cherchera à déterminer autrement les bornes de la liberté des hommes sera contraire aux lois naturelles de l'évolution de la société.

« La liberté », écrit BOURGEOIS (Ib., p. 44,) « n'est autre chose que la possibilité pour l'être de tendre au plein exercice de ses facultés, en développant nécessairement l'organe, la fonction élève l'être vers le degré supérieur d'existence où tend toute vie ».

Mais cette liberté des individus ne constitue pas des forces indépendantes les unes des autres. Les hommes sont des êtres associés, et leurs libertés se limitent l'une l'autre.

Dans cette liberté, dans le pacte social de ROUSSEAU, BOURGEOIS voit justement une obligation de chacun envers tous, un devoir de l'individu envers la société et en même temps l'essence du droit entre les hommes. L'obligation, l'obéissance au devoir social, pour notre auteur, ce n'est que l'acceptation d'une charge en échange d'un profit, c'est la reconnaissance d'une dette : la dette sociale. Mais reconnaître une dette, ce n'est pas abandonner un droit, c'est reconnaître la limite véritable de ce droit. Voilà comment BOURGEOIS explique le devoir et le droit de l'individu envers la société. Les droits de l'individu proviennent de l'égalité et de la liberté, d'après la doctrine du solidarisme. L'égalité des droits défend l'individu contre les inégalités naturelles. L'égalité du droit, c'est une qualité commune, la conscience commune,

et elle a chez tous une valeur égale. Elle doit être chez tous également reconnue et respectée.

Pour BOURGEOIS, il existe une dette sociale de l'homme envers la société — c'est là sa théorie bien connue de la dette sociale. La base de ces devoirs pour l'homme, et la rançon de sa liberté, c'est une dette sociale. L'homme, vivant dans la société, et ne pouvant vivre sans elle, est à toute heure son débiteur. Et il dit (Ib., p. 46) :

« L'obligation de chacun envers tous ne résulte pas d'une décision arbitraire, extérieure aux choses : elle est simplement la contrepartie des avantages que chacun retire de l'état de société, le prix des services que l'association rend à chacun. »

Le véritable fondement de la morale, du devoir social, pour BOURGEOIS, c'est cette idée de la dette de l'homme envers la société, envers les autres hommes. En même temps, la dette sociale donne à la liberté et au droit individuel son véritable caractère et par là même ses limites et ses garanties.

Nous devons noter que dans la doctrine du solidarisme, il existe un droit individuel, seulement il est limité. Les hommes sont des associés solidaires, et ils reconnaissent leurs dettes par l'échange des services, par l'augmentation des profits personnels, mais les hommes restent réellement libres. L'homme agit en associé libre, et comme le dit BOURGEOIS, il est l'expression des volontés de la conscience comme éclairée par la commune raison. Mais il faut remarquer que, aux yeux de BOURGEOIS, ce n'est pas seulement au cours de sa vie que l'homme devient le débiteur de ses contemporains : il est un obligé dès le jour même de sa naissance, il naît débiteur de l'association humaine, et c'est pourquoi BOURGEOIS écrit (Ib. p. 55) :

« En entrant dans l'association, il (l'homme) y prend sa part d'un héritage accumulé par les ancêtres de lui-même et de tous ; en naissant, il commence à jouir d'un capital immense, qu'ont épargné d'autres générations antérieures. »

Pour BOURGEOIS, la nourriture, le langage, la culture, sont des dettes de l'homme envers la société. Il existe une dette à chaque consommation d'un produit agricole, industriel ou scientifique, à chaque tour de roue de la voiture ou du wagon ; il existe même une dette envers tous les morts qui ont laissé cet héritage, etc...

Mais BOURGEOIS se demande, si cette dette est contractée envers les ancêtres, à qui nous sommes tenus de l'acquitter ? Et il répond : c'est pour tous ceux qui seront appelés à la vie, que tous ceux qui sont morts ont créé ce capital d'idées, de forces et d'utilités. « C'est donc envers tous ceux qui viendront après nous, que nous avons reçu des ancêtres charge d'acquitter la dette, c'est un legs de tout le passé à tout l'avenir. »

Voilà donc comment BOURGEOIS veut établir sa théorie de la dette sociale, où il voit la loi de l'évolution humaine. Pour lui, tout être vivant tend à la persistance de l'être, c'est la nécessité de la conservation. Tout être vivant tend au développement, c'est là la nécessité du progrès. Et il ajoute (p. 58) :

« Ce qu'on respecte dans l'homme, c'est moins ce qu'il est actuellement que ce qu'il peut être, c'est le possible débordant l'actuel, l'idéal dominant la réalité. »

Surtout, l'histoire nous montre clairement la continuité de développement de l'homme, par sa raison, par sa volonté. C'est pourquoi on peut attendre un état de l'humanité meilleur, plus satisfaisant à la fois pour le corps, la pensée, la conscience.

Il faut encore noter ces réflexions complémentaires de BOURGEOIS dans ses nombreux discours et conférences sur la théorie de la dette sociale, et notamment dans sa conférence du 20 novembre 1901, où il nous dit :

« La responsabilité et la liberté sont deux termes nécessairement liés l'un et l'autre et du moment où nous avons vu que notre responsabilité n'est pas absolue, nous allons apercevoir nécessairement une certaine limitation de notre liberté personnelle. »

Pour BOURGEOIS, nous ne sommes donc pas absolument libres, et nous naissons débiteurs de la société humaine. La liberté de l'homme commence donc à la libération de sa dette sociale. Pour lui, abstraitement, théoriquement, tous les hommes sont débiteurs, mais, étant associés, tous aussi sont créanciers. Nul être n'est définitivement libéré par cela même qu'il continue à vivre. Il devient de nouveau débiteur, et en lui doit toujours renaître le sentiment qu'il est obligé envers ses semblables, qu'il a en eux des créanciers.

Cette dette sociale est la dette de chaque homme envers tous les hommes vivants, à raison et dans la mesure des services à lui rendus par l'effort de tous.

Cet échange de services est la base du quasi-contrat d'association qui lie tous les hommes : et nous en revenons à la théorie de BOURGEOIS sur le quasi-contrat. Après avoir constaté l'existence de la dette sociale, il veut juridiquement établir celle du quasi-contrat, qui n'est pas autre chose, à ses yeux, qu'un contrat rétroactivement consenti. A notre époque, le contrat occupe une place prépondérante, et lorsqu'il est librement discuté et fidèlement exécuté par les deux parties, il devient la base définitive du droit humain. BOURGEOIS écrit, à ce propos (Ib., p. 61) :

« Là où la nécessité des choses met les hommes en rapport sans que leur volonté préalable ait pu discuter les conditions

de l'arrangement à intervenir, la loi qui fixera entre eux ces conditions ne devra être qu'une interprétation et une représentation de l'accord qui eût dû s'établir préalablement entre eux s'ils avaient pu être également et librement consultés : ce sera donc la présomption du consentement qu'auraient donné leurs volontés égales et libres qui sera le seul fondement du droit. »

Ce sera alors la loi positive qui pourra assurer par des sanctions impératives l'acquittement de la dette sociale. Mais pour établir la loi positive, dit BOURGEOIS, il est inutile de discuter si la puissance publique a, ou non, le droit d'intervenir dans la formation des contrats passés entre les particuliers. Ici, il s'agit des conditions d'un quasi-contrat général, qui résulte entre les hommes du fait naturel, nécessaire, de leur existence en société. Le quasi-contrat a pour objet de régler, non des rapports privés entre chacun et chacun, mais les rapports communs entre chacun et tous, à raison du louage permanent de services et d'utilités que représente l'outillage commun de l'humanité. Nous voyons le grand rôle joué par la loi positive dans la théorie de notre auteur sur le quasi-contrat. Et surtout, la loi positive ne portera aucune atteinte à la liberté de l'individu. En reconnaissant et en sanctionnant la dette sociale, c'est-à-dire en exigeant que chacun des associés, avant de se créer, par de libres contrats particuliers, des créances envers tel ou tel des autres associés, ait acquitté ou se soit obligé à acquitter la dette générale envers tous, et plus encore, dans la reconnaissance et l'acquittement de la dette sociale, c'est l'idée de justice qui reçoit satisfaction.

Nous voici au cœur de notre problème. Nous verrons que BOURGEOIS a beaucoup pensé, parlé, écrit, sur la justice, et surtout il a voulu l'établir; il convient de nous y attarder un peu. Citons ses paroles (conférence du 6 novembre 1901) :

« Quand nous demandons quelles sont les conditions auxquelles doit satisfaire une société humaine pour se maintenir en équilibre, nous sommes ainsi conduits à reconnaître qu'il n'y a qu'un mot qui les puisse exprimer : il faut que la justice soit. »

Un peu plus loin, dans la même conférence, il nous dit :

« L'idéal de la société, ce n'est pas le bonheur, c'est la justice pour tous. L'objet propre de l'homme, dans la société, c'est la justice, et la justice n'a jamais été l'objet de la nature; celle-ci n'est pas injuste, elle est ajuste. Il n'y a donc rien de commun entre le but de la nature et celui de la société. »

Et en concluant, il nous dit :

« La solidarité existe en fait, mais ses résultats ne sont pas conformes à la justice. D'autre part, tout homme, toute société

doit se proposer pour but, la justice. Et pour réaliser la justice, l'homme doit observer les lois de la solidarité : après les avoir constatées, il s'en doit servir pour en modifier les effets au profit de la justice. »

Ce sont là des pensées très générales concernant le problème que nous étudions, et nous allons tenter de les examiner en détail.

Tout d'abord, il nous faut voir comment BOURGEOIS conçoit la justice dans ses théories sur la dette sociale et le quasi-contrat. Nous avons déjà dit que ces deux théories occupent dans son système une place prépondérante, et nous avons également vu ce qu'il a pensé de la justice. Il nous reste donc à voir les rapports entre ces différents facteurs.

La dette sociale, pour notre auteur, c'est le devoir social, dette sociale née du quasi-contrat, et il écrit (p. 65, *La Solidarité*) :

« Le devoir social n'est pas une pure obligation de conscience, c'est une obligation fondée en droit, à laquelle on ne peut se dérober sans une violation d'une règle précise de justice. »

Le devoir social et la justice sont donc en étroite dépendance, et presque identiques, et c'est pourquoi il nous dit, dans sa conférence du 30 septembre 1900 :

« En somme, toutes nos discussions ont abouti à ramener les rapports nécessaires de justice à la notion d'un contrat d'échange de services entre associés solidaires, où chacun se trouve dans une situation telle, qu'il puisse changer de place dans le contrat sans autres désavantages que ceux qui résultent de l'inévitable inégalité naturelle. Et c'est dans un tel contrat, et dans celui-là seulement, que pourra se manifester et se réaliser cette idée qui est l'idée suprême définitive vers laquelle nous tendons tous également : l'idée d'une conscience commune entre les hommes. »

Comment BOURGEOIS conçoit-il le paiement de la dette sociale et la justice ? C'est l'instrument de la justice réparative qu'il s'agit de créer et de mettre aux mains, non pas de l'Etat agissant par voie d'autorité et imposant arbitrairement aux hommes les conditions de l'existence sociale, mais aux mains de tous les hommes consentant volontairement au paiement de la dette commune. Dans une autre conférence (du 20 novembre 1901), il dit à ce sujet : « Ce que la justice exige ici, ce n'est plus seulement d'établir entre les hommes un rapport simple d'égalité dans l'avenir, c'est de rétablir d'abord entre eux l'équivalence, par un compte qui leur permette de se considérer comme ayant toujours été de véritables associés. C'est ce rétablissement du rapport d'équivalence dans l'échange des services sociaux qui

est précisément l'objet de ce que nous avons appelé la dette sociale. Cette complexité nouvelle de l'idée de justice constitue le problème qui s'offre, impérieux, pressant, à notre pensée et à notre conscience; et ce problème n'a été posé que par la connaissance des faits de solidarité. »

La conclusion de cette conférence opère une conciliation. BOURGEOIS nous dit, en effet :

« La solidarité est un fait antérieur à la liberté et à la justice et par conséquent, ni la liberté, ni la justice ne peuvent se définir désormais sans tenir compte du fait de la solidarité, elles ne se peuvent exactement définir qu'en fonction de la solidarité. »

Et pour lui, la solution pratique du problème est donc celle-ci : Etendez à tous les risques de la solidarité, le principe de la mutualisation, et vous aurez le véritable contrat social : contrat de solidarité contre l'injustice, auquel tout être social doit consentir. Et ainsi, dit BOURGEOIS, « de même que le contrat a introduit la justice et la paix dans les rapports du droit privé, de même le contrat de prévoyance et de garantie sociales mettra la justice et la paix dans les rapports sociaux, et il n'est pas d'autre moyen d'y parvenir. »

Pour BOURGEOIS, le moyen pour les hommes d'acquitter leur dette sociale et d'établir la justice dans leurs rapports, c'est l'association mutuelle et solidaire contre les risques sociaux; mais établir une société de garantie mutuelle entre les hommes, c'est là un fait qui pour lui ne se discute pas au point de vue pratique et politique, mais au point de vue de la morale et du droit. Pour compléter ses pensées sur la notion de justice, c'est-à-dire voir au nom de quoi les sanctions juridiques et morales pourront être établies, il nous répond : Ce n'est pas au nom d'une volonté supérieure ou au nom d'un prétendu intérêt général, ce sera au nom de la justice. Il ne connaît en effet la possibilité d'imposer une obligation aux hommes qu'au nom de la justice. Et il observe que cette sanction juridique et morale serait simplement l'interprétation de la volonté de tous les individus présumés également libres et doués de raison, cherchant à déterminer, impersonnellement, les conditions de la justice, dans l'échange de leurs services réciproques. Citons à ce propos ses paroles, extraites de la même conférence :

« Avec les communistes, nous disons : liberté, c'est la condition du progrès humain. Avec les socialistes, nous disons : justice. Mais la justice, pour nous, reste le point de départ de la liberté. »

Voilà comment BOURGEOIS exprime sa pensée, et dans une discussion du 27 novembre 1901, il la précise encore mieux :

« Il s'agit de trouver une conciliation entre la justice et la liberté. Il s'agit de poursuivre et d'assurer la réalisation de la justice. »

Dans la même conférence, BOURGEOIS répond aux objections faites par les socialistes :

« Sans doute nous désirons aller avec les socialistes aussi loin que possible sur la route commune. Mais il est un point où nous sommes forcés de nous séparer d'eux et je viens de le marquer. Nous voulons sauvegarder la liberté. Nous ne voudrions pas que l'interdépendance des phénomènes naturels et sociaux pesât éternellement sur l'homme : elle produit des iniquités que nous voudrions voir cesser, et c'est pourquoi nous demandons aux hommes de racheter cette injustice qui tient à la solidarité de fait, et dans ce rachat nous voyons la condition de leur libération. »

Un peu plus loin, BOURGEOIS indique aussi que la théorie de la solidarité s'occupe de la réalité sociale. C'est là le véritable point de départ de tout le système et on n'a jamais considéré qu'il s'agit de construire une société idéale de justice indépendamment des conditions de la société réelle, de la production économique. Ces conditions, dit-il, nous les analysons, nous les étudions, et nous nous demandons comment il est possible, dans la limite et par le moyen des lois naturelles elles-mêmes, de les pénétrer davantage de justice. Car ce que nous devons créer, c'est la justice.

En parlant des principes de la Révolution Française de 1789, dans sa conférence du 20 novembre 1901, concernant la théorie de la solidarité, il dit que les trois termes de la devise républicaine, liberté, égalité, fraternité, sont respectés et non détruits par la doctrine du solidarisme. Et nous citerons ses paroles :

« Il y a là une zone intermédiaire, la zone sociale, qui vient s'ajouter, s'incorporer au domaine du droit. Elle me paraît être la conquête que, dans un but de justice et de fraternité, nous faisons en ce moment en tentant d'établir la doctrine de la solidarité. » Tels sont les rapports entre la fraternité et la justice.

Quant aux rapports entre la charité ou l'amour et la justice, ce sont, d'après lui, les suivants :

« Une association mutuelle, qui rétablit la justice dans l'échange, des avantages et des risques de la solidarité, n'est pas un acte de charité ou d'amour, c'est un acte de justice relevant des règles du droit et soumis aux sanctions sociales. Etendons jusque là le domaine du droit, et ne concevons de ce fait aucune alarme : le domaine de l'amour et de la charité n'en sera pas

diminué, car il est infini : il y aura toujours du bien, toujours plus de bien à faire ! »

Passant maintenant à la justice sociale, voyons ce que BOURGEOIS a pensé sur ce sujet. Quels sont les rapports entre la justice sociale et la doctrine de la solidarité ?

Il faut pour que la société existe, le consentement des êtres qui la composent, et les êtres doivent reconnaître à la fois la nécessité et la justice, car, nous dit BOURGEOIS : « La science leur montre la nécessité des lois naturelles qui s'imposent à toute société comme à tout être vivant, la morale doit établir les conditions dans lesquelles cette nécessité peut s'accorder avec la justice et déterminer l'adhésion des consciences à une règle d'action commune, ayant le caractère d'un devoir. » (Conférence du 6 novembre 1901).

Les conditions de la justice ne peuvent être réalisées que dans la doctrine de la solidarité. Pour BOURGEOIS, il existe une solidarité de fait qui doit se transformer en solidarité morale. On ne doit pas laisser la loi de la solidarité agir dans le sens des fins de la nature : il s'agit, par le moyen même de cette loi, d'agir consciemment et volontairement dans le sens des fins de la société humaine. Cette justice qu'il nous faut poursuivre de tout notre effort, nous ne l'atteindrons que par une solidarité réfléchie et voulue.

BOURGEOIS distingue avec précision cette solidarité de fait de la solidarité-devoir, lorsqu'il nous dit :

« Voilà ce qu'il me semble apercevoir de nouveau dans cette doctrine, née de la biologie et généralisée par la sociologie. Et quand on m'eût demandé de laisser faire la nature, je réponds : Mais c'est la nature qui a créé cette situation; c'est la nature inconsciente et sans justice qui a accumulé ces dettes et ces créances. Et nous, qui poursuivons une autre fin, nous devons substituer, au fait naturel de l'iniquité, le fait social de la justice. »

Dans la même conférence, il parle de nouveau de la différence entre deux théories — théorie individualiste et théorie socialiste. Dans la première théorie, on considère les hommes comme des êtres entièrement libres, capables de se suffire à eux-mêmes, et dans l'autre, les hommes ne sont pas entièrement libres les uns à l'égard des autres : ils sont liés entre eux par une association nécessaire, antérieure à leur naissance et dont il ne leur est pas loisible de se dégager. S'ils en sortaient, il leur serait désormais impossible de vivre. Et il conclut :

« Si la solidarité naturelle est un fait indéniable, si les hommes sont les membres d'une société nécessaire, on voit

laquelle des deux théories doit être tenue pour véritable, laquelle peut conduire à la réalisation de la justice. »

BOURGEOIS est ici socialiste, mais on a déjà vu combien il est socialiste.

Il est intéressant de voir comment il traite la notion de justice, où il la place et comment il la rattache à sa théorie de la solidarité. Voici ce qu'il dit :

« Nous n'entendons pas poser l'idée de solidarité comme le fondement unique du droit et du devoir; ce fondement, c'est la justice. C'est la justice, qu'il faut placer à la base. »

Et un peu plus loin, dans la même conférence :

« Nous montrons que la notion de la justice demeure insuffisante et même inexacte, si elle ne se complète par la notion de solidarité. La justice est violée si les hommes nient les effets injustes de la solidarité naturelle et se refusent à les redresser. »

Dans la conclusion de cette conférence, il indique que la solidarité existe en fait, mais que ses résultats ne sont pas conformes à la justice.

D'autre part, tout homme, toute société doit avoir pour but la justice. Et pour réaliser la justice, l'homme doit observer les lois de la solidarité. Après les avoir constatées, il doit s'en servir pour en modifier les effets au profit de la justice. Et dans sa péroraison, BOURGEOIS déclare :

« Enseignez la justice et commencez par apprendre à l'homme à se respecter, à se vouloir, et à se rendre libre. Mais par là j'entends que l'homme ne se respectera pas lui-même tant qu'il niera sa dette envers tous — qu'il ne se rendra libre au dedans de lui-même que s'il est, en fait, libéré, en consentant aux conditions d'une association juste et mutuelle. »

Nous devons encore citer les réponses que BOURGEOIS a faites aux objections opposées lors d'une discussion du 13 novembre 1901, où il explique sa pensée, de façon détaillée, en ce qui concerne notre problème :

« Nul n'a contesté que la fin de la société soit la justice. Une préoccupation d'ordre métaphysique s'est fait jour; on a demandé quelle est la nature, quelle est la cause, quelle est la définition philosophique de la justice. Il est inutile de se poser en ce moment de telles questions. Nous constatons un fait : le besoin de justice existe en toute conscience et y règne impérieusement. Que la notion de justice soit une idée innée, l'expression en nous de je ne sais quel idéal existant hors de notre esprit, ou qu'elle soit une acquisition relativement récente peut-être, le résultat d'une séculaire évolution, peu nous importe. Nous la prenons comme donnée et c'est là notre point de départ. Aussi bien, il y a eu unanimité pour reconnaître qu'une société n'est pas une société digne de ce nom si

elle n'a pas pour fin la justice, si elle ne tend pas d'un effort constant à se rapprocher de cette fin. »

Un peu plus loin, il se demande : « Y a-t-il donc accord entre l'idéal que nous nous formons, entre l'idée, le besoin de justice que nous portons en nous, et la situation de fait créée par la solidarité naturelle ? » et répond : « Si il y a identité entre ce que nous voulons qui soit et ce que nous voyons qui est, entre notre idéal et cette loi extérieure, alors laissons faire, attendons. » Mais ici encore, dit BOURGEOIS, il y a une unanimité pour penser que cette identité n'existe pas, qu'il y a un abîme entre la fin que nous assignons à la société et les résultats de fait auxquels donne lieu la solidarité objective. C'est pourquoi il poursuit :

« Il faut donc intervenir, mais comment ? Cette intervention ne peut s'accomplir en dehors des lois de la nature. Les matériaux de l'édifice de justice que nous voulons élever, lois aussi de son équilibre, c'est à la nature qu'il les faut demander, c'est en elle que nous les devons prendre, c'est-à-dire dans les faits de solidarité que nous avons constatés. Et c'est ainsi que s'opère l'union intime de l'idée de justice et de l'idée de solidarité. »

De quelles façons peut-on relier ces idées ? se demande BOURGEOIS. Et il propose une hypothèse :

« La solidarité transforme notre conception de la justice. L'homme, en arrivant sur cette terre est, non pas un être libre, indépendant, qui va s'associer, mais un associé nécessaire. Qu'il le veuille ou non, il lui faut entrer dans une société pré-existante dont il doit accepter les charges comme il profite de ses avantages. »

Comme résumé de ses théories, BOURGEOIS dit, dans la même discussion :

« La solidarité est un fait : la justice ne sera pas réalisée dans la société tant que chaque homme ne reconnaîtra pas la dette qui, de ce fait, pèse sur tous, mais pèse inégalement sur chacun. Le paiement de cette dette est la condition première de la liberté. »

Et il pose également la question qui nous intéresse :

« La notion de justice ne va-t-elle pas se trouver par là totalement modifiée et comme transfigurée ? Je prends ici le mot justice dans son sens le plus général, le plus incontesté, comme signifiant l'égalité de droit, chacun recevant de son effort, de son travail, le prix légitime. Cette justice est-elle satisfaite quand l'un reçoit plus qu'il ne produit, l'autre moins ? Cette justice est-elle satisfaite, quand chacun n'a pas payé à tous ce qu'il leur doit ? Donc, puisqu'il y a une dette

sociale, la justice ne sera possible et la liberté véritable de l'individu ne commencera que quand cette dette aura été acquittée. »

Arrêtons-nous encore sur quelques réflexions que BOURGEOIS a faites dans ses conférences, et que nous pouvons considérer comme portant sur la nature de la justice :

« Pour que ce quasi-contrat soit valable, il faut, comme dans le droit privé, qu'il y ait équivalence entre les causes du consentement des parties. Il a précisément pour objet d'établir entre les services que, par le fait de la solidarité naturelle, chacun rend à tous et ceux que tous rendent à chacun, l'équivalence qui seule peut déterminer de part et d'autre le libre consentement. C'est cette équivalence que nous appelons la justice. Pour que la justice ainsi entendue règne parmi les hommes, il ne s'agit pas de faire disparaître les inégalités qui tiennent aux aptitudes physiques et intellectuelles de chacun des hommes et sont le fait de la nature et du sort. Ce qu'il faut faire disparaître pour réaliser la justice, ce sont seulement les inégalités de condition qui sont le fait des hommes eux-mêmes, de leur ignorance, de leur égoïsme, de leur âpreté au gain, de leur violence. »

Dans la même conférence, du 4 décembre 1901, quand il parle du véritable contrat de mutualité sociale, il dit, à propos de la justice :

« Né du fait de la solidarité sans justice, ce contrat transforme le fait en droit par l'intervention de l'instrument de justice réparative, la mutualité. La solidarité de fait aboutit à la solidarité volontaire conditionnellement consentie et la liberté individuelle, ainsi rachetée, prend en toute justice son entier développement. Je n'aperçois pas d'autre moyen de concilier les deux nécessités de l'évolution — la liberté, source de tout progrès, et la justice, source de tout ordre et de toute paix. »

Lors d'une discussion, le 11 décembre 1901, BOURGEOIS précise ses pensées sur la nature de la justice en nous disant qu'il ne fait pas appel à des raisons métaphysiques; qu'il veut seulement constater qu'il y a une idée de justice; qu'il n'a pas voulu rechercher si elle correspondait à un idéal objectif, ou si elle était le résultat d'une lente élaboration, et quels étaient la nature et les lois de sa formation. Cela ne l'intéresse pas de savoir d'où vient la justice : il constate que la justice existe, qu'on l'observe dans la conscience, à titre de donnée :

« Les idées, a-t-on dit justement, sont des faits; je retiens ce fait : l'idée même de justice », écrit BOURGEOIS.

Notons encore que, pour lui, la nature ne se préoccupe pas

de la justice, mais que les hommes s'en préoccupent, et ne peuvent s'en passer; qu'à ses yeux, il n'y a pas de société stable, pas de paix, pas de progrès, là où la justice n'est pas le but, et si la justice est violée, alors surgissent les conflits, la guerre, la révolution. Il constate dans cette discussion qu'il ne cherche pas les causes premières de l'idée de justice, si elle se fonde dans l'absolu, ou n'est qu'une conséquence tirée des faits. Toute théorie qu'on adopte à cet égard présente à ses yeux la même valeur, puisque ce besoin de justice est indispensable puisqu'il est un fait incontestable.

Pour terminer notre étude sur la notion de justice chez BOURGEOIS, nous considérons comme intéressantes les explications données dans cette même discussion car elles sont nettes et précises. Il indique ceci : que la notion de la justice est soumise à une évolution. Elle s'est modifiée avec le progrès de la civilisation, le développement de la conscience, et on en a chaque jour une conception plus pénétrante. Le contrat social, c'est-à-dire l'accord des volontés, se développant en liberté, a été, pour lui, dans l'histoire de l'humanité, le seul moyen qui a permis de réaliser dans le monde une part croissante de justice. Ainsi qu'il le dit finalement : « Si tous ne veulent pas la justice pour les autres, chacun d'eux la stipule pour lui-même et cela nous suffit. »

Qu'est-ce que BOURGEOIS veut apprendre et montrer aux hommes ? « Nous voudrions, dit-il, apprendre aux hommes qu'il y a entre eux un compte à faire, et pour certains une dette à acquitter. Nous voudrions encore leur montrer par quelle juste association ce compte pourra être réglé suivant la justice. Là se borne notre effort. On a dit : mais est-ce là assurer le bonheur à tous ? Non certes, et nous dirons hautement que ce n'est pas une réforme sociale quelle qu'elle puisse être, mais seulement la réforme intérieure de l'individu lui-même qui peut lui assurer cet équilibre de ses facultés et de ses désirs qu'il appelle le bonheur. »

Et pour terminer, nous citerons sa conclusion dans cette même conférence du 4 décembre 1901 :

« L'objet de la science sociale est d'apprendre à l'homme qu'il est un associé solidaire des autres hommes et que la justice ne règnera entre lui et ses semblables que s'il mutualise entre eux et lui les risques auxquels il est, lui comme tous les autres, nécessairement exposé. »

Critique de la conception de justice
de Léon BOURGEOIS

Pour pouvoir critiquer la conception de la justice de BOURGEOIS, nous nous en tiendrons plutôt à notre exposé qu'à ses innombrables discours. On sait que BOURGEOIS était un homme politique et qu'il a été Président du Conseil; on sait qu'il a manifesté beaucoup de bienveillance et d'équité dans la vie publique, et l'on sait avec quelle ardeur il s'est attaché à appliquer ses idées sur la justice dans la société.,

Puisque nous faisons une critique théorique, nous n'entrerons pas dans la pratique; nous laisserons de côté la méthode et les moyens d'application proprement politiques, qui ne font pas l'objet de notre étude.

Ce que nous voulons, c'est examiner la conception et l'application théoriques de la justice chez BOURGEOIS, car envisager notre problème au point de vue politique serait une étude tout à fait étrangère à notre but.

Nous pouvons très facilement objecter à BOURGEOIS que, malgré ses efforts pour faire admettre la justice comme but de sa doctrine et de toute société, il n'a pas étudié la justice comme notion sociologique et philosophique. Il l'avoue d'ailleurs quand il dit dans une discussion du 13 novembre 1901 : « Nul n'a contesté que la fin de la société soit la justice. Une préoccupation d'ordre métaphysique s'est fait jour. On a demandé quelle est la nature, quelle est la cause, quelle est la définition philosophique de la justice. Il est inutile de se poser en ce moment de telles questions. »

Pour BOURGEOIS, il était plus important d'obtenir un effet oratoire, de faire une suggestion aux auditeurs, que d'aller scientifiquement au cœur du problème. Naturellement, BOURGEOIS n'était pas un homme de science, il était un homme politique, et pour cette raison on doit regretter qu'il n'ait pas eu une conception de justice traitée scientifiquement.

Malgré cela, nous avons une image de sa conception de la justice : nous voyons qu'elle est très large et que tant de pensées s'y rencontrent que certaines s'opposent : BOURGEOIS est à la fois, au point de vue des origines de la justice, rationaliste et idéaliste. Il est pour une méthode de conciliation, et constate que la justice doit être enseignée, que le fondement unique du droit et du devoir est la justice, enfin, que la justice est le but de la société. BOURGEOIS veut la justice coûte que coûte, sans indiquer en quoi elle consiste. En expliquant pourquoi il veut la justice et quel est son but, il ne nous dit pas d'où elle vient.

La conception de justice de BOURGEOIS était une notion morale (c'est-à-dire qu'il disait ce qui devait être) plutôt qu'une notion sociologique; cette conception formait le fil de ses pensées. Il dit lui-même : « Nous dirons hautement que ce n'est pas une réforme sociale quelle qu'elle puisse être, mais seulement la réforme intérieure de l'individu lui-même qui peut lui assurer cet équilibre de ses facultés et de ses désirs qu'il appelle le bonheur. »

Sur le même sujet, il dit dans son discours au quatorzième Congrès National de la Ligue de l'Enseignement, à Nantes : « C'est ce sentiment qu'il faut donner à tous, aux petits comme aux grands, aux pauvres comme aux riches, et c'est la pratique du devoir moral de solidarité que, par nos enseignements et par nos exemples, nous devons rendre familière, naturelle, instinctive pour ainsi dire, à tous. »

BOURGEOIS était alors au fond un moraliste dans sa doctrine solidariste, car il a toujours parlé au nom du devoir social et de la justice. Cependant, ces deux notions étaient liées à la théorie de la dette sociale et à la théorie du quasi-contrat, qui ont également été défendues ingénieusement par BOURGEOIS, mais au fond ces deux théories étaient des notions de morale. La théorie du quasi-contrat est une notion purement juridique, mais, prise ainsi socialement comme le fait BOURGEOIS, elle n'est plus juridique, elle prend le caractère de la morale. Après avoir constaté la solidarité sociale et morale, BOURGEOIS veut absolument que ces deux solidarités existent réellement et entièrement dans une société. Il nous fait toujours confondre sa constatation, qui est juste du reste, avec la réalité du monde social, car nous ne pouvons pas dire que la solidarité morale et sociale existe entièrement dans toute société. Nous pouvons seulement constater quelques faits qui prouvent l'existence de la solidarité, mais qui ne donnent pas raison à BOURGEOIS lorsqu'il dit qu'elle existe et pourra exister entièrement dans la réalité sociale.

Ici, la confusion que fait BOURGEOIS de la solidarité morale et sociale avec la réalité sociale nous fait comprendre pourquoi sa doctrine devient purement morale. Mais lorsqu'il ne rencontre pas de réalité sociale, il dit ce que doit être cette réalité sociale, confondant ainsi dans son esprit la réalité sociale et son idéal social.

Nous croyons que notre objection est assez juste, car elle démontre que BOURGEOIS voulait être, dans son livre *La Solidarité*, un sociologue, c'est-à-dire un homme de vérité sociale, et qu'il ne l'était pas.

C'est ainsi que sa formule bien connue « il faut que la justice soit » est une formule de bienveillance, de morale personnelle très haute, mais ce n'est pas une formule de science sociale. Nous admettons que sa formule est un but de sa doctrine, mais nous n'avons aucun fondement objectif, scientifique, de l'existence de la justice dans la société.

Si la justice est une notion purement morale, il n'est pas besoin, pour la comprendre comme un phénomène social, de faire une étude de la solidarité sociale.

Mais BOURGEOIS a clairement vu qu'il existe une autre sorte de justice, la justice sociale, quand il dit : « L'idéal de la société, ce n'est pas le bonheur : c'est la justice pour tous... La justice, c'est le respect mutuel des droits de chacun. » (*Solidarité*, p. 167). « Les hommes sont associés et comme faisant partie d'un groupe dont tous les membres sont solidaires et les déterminations nouvelles des droits et des devoirs, voilà l'objet de la morale sociale. » (*Ibid.* p. 167). Hélas, c'est précisément ce qu'on peut toujours critiquer chez BOURGEOIS : il a mêlé la notion de justice en tant que notion morale, morale même sociale avec la notion de justice sociale, qui est une notion économique et politique, car on peut avoir une société avec une justice sociale très haute, c'est-à-dire où les hommes pratiquent la justice sociale, sans avoir vraiment une justice sociale dans la société. Pour mieux nous expliquer, nous dirons : Supposons que dans une société les hommes soient tout à fait justes les uns envers les autres, alors la justice sociale existera moralement; cela ne veut pas dire qu'elle existera réellement car si l'on veut une justice sociale réelle, il faut non seulement que les hommes soient justes entre eux, mais qu'il y ait également une justice dans les institutions politiques et juridiques (égalité économique). BOURGEOIS n'a pas poussé ses idées jusque là.

Certes, il répond que la justice sociale sera réalisée quand chacun paiera sa dette sociale, cela est logique d'après sa doc-

trine et moralement vrai, mais il faut en convaincre les hommes, et cela est réellement impossible.

Nous n'avons pas la prétention de critiquer la doctrine solidariste à tous les points de vue, mais nous critiquons ce qui est en liaison avec notre problème, et cette liaison se forme souvent entre les pensées générales de la doctrine et notre problème.

BOURGEOIS, qui n'a pas voulu se préoccuper de l'origine ni de la définition de la justice, et qui se borne à constater l'idée et le besoin de justice, n'a non plus pratiquement constaté nulle part, ni exposé ses pensées sur l'idée et le besoin de la justice, parce que si, théoriquement, il y a désaccord entre les penseurs à ce point de vue, il y a aussi pratiquement un grand désaccord entre les politiciens sur l'idée et le besoin de justice. Nous ne trouverons nulle part de précision en réponse à cette objection, car BOURGEOIS se contente de ces mots : « Nul n'a contesté que la fin de la société soit la justice. »

Pourtant, nous croyons qu'il devait dire avec précision comment il concevrait et imaginerait une justice pratiquement établie dans la société. Nulle part on n'a vu chez BOURGEOIS une vision précise de la société où règnerait la justice, et nous ne pouvons, alors, imaginer comment apparaîtra une société avec une justice solidariste. Cela est regrettable, mais il est facile d'en trouver la cause, car BOURGEOIS était un homme politique, actif, ancien chef du gouvernement, et sa doctrine aurait pu être entièrement appliquée si sa vision de société future avait été claire et réalisable.

Répetons que nous n'entrerons pas dans sa vie politique, dans la relation des succès qu'il y a remportés. Nous nous bornerons à la théorie, à ses réflexions, à ses pensées, à ce qu'il a dit et écrit.

Nous nous arrêterons à sa conception de la justice, en rapport avec d'autres notions.

BOURGEOIS ne nous a pas convaincu lorsqu'en parlant de la justice et de la liberté, il a dit : qu'il veut la justice, mais avec la liberté. Nous ne nous référerons pas ici aux thèses des socialistes pour dire que la liberté et la justice sont aussi bien cherchées par eux. Nous demandons à BOURGEOIS pourquoi il voit, dans la justice et la liberté, deux notions logiquement contraires ?

Ces deux notions ne sont pas, même au point de vue sociologique, contraires, car si on ne rentre pas dans la politique, on voit que la justice peut aller de pair avec la liberté, elles ne sont pas incompatibles. Il est évident que si l'on entre dans la société actuelle, on doit dire que la liberté doit être pour

le moment sacrifiée pour obtenir une justice sociale, — et si l'on veut l'égalité économique, comme la veulent les socialistes, on doit changer quelques institutions juridiques (propriété individuelle, héritage, etc...) et la liberté sera ainsi forcément supprimée pour arriver à la justice sociale complète. Nous objecterons donc encore à BOURGEOIS qu'il n'a pas donné une définition assez précise de la justice solidariste.

Un autre reproche que nous lui ferons est que sa conception de justice soit philosophiquement très éclectique et de s'être trop servi d'une infinité de documents pour étayer sa conception vague.

D'après BOURGEOIS, la fraternité et la justice ont le même but, il veut dire par là que la doctrine solidariste respecte bien les principes de la Révolution Française de 1789. Nous croyons à la noblesse et à la hauteur morale de la doctrine solidariste, mais la justice sociale, qui est basée sur l'économie, n'a rien de commun avec la fraternité, qui est une notion morale et politique.

S' « il faut que la justice soit », pourquoi alors penser qu'elle ne doit pas respecter la fraternité, que le rapport entre l'une et l'autre soit illusoire ? Mais BOURGEOIS a bien senti que sa conception de la justice était vague.

Il en est de même pour le rapport de la justice avec l'amour et la charité, car il dit : « Le domaine de l'amour et de la charité n'en sera pas diminué, car il est infini : il y aura toujours du bien, toujours plus de bien à faire. »

S'il avait donné une définition de la justice sociale, s'il avait pu présenter une société comprenant une justice sociale parfaite, il n'aurait pas eu besoin de parler de charité et d'amour.

La justice sociale est un besoin de la société, ainsi que le dit BOURGEOIS, et quel que soit l'objet de la science sociale, on est en droit de lui demander ce qu'il entend par justice sociale; il n'a jamais pu le dire, c'est pour cela qu'il a recours à des notions purement morales (vertus), à la charité et à l'amour.

BOURGEOIS avait des vues larges et profondes, mais ce n'était pas un homme de science soucieux d'exactitude.

Allons encore plus loin dans sa conception de la justice, car il veut bien allier la justice avec la théorie de la dette sociale et du quasi-contrat.

« La justice exige le paiement de la dette sociale », dit BOURGEOIS. Ici il y a une contradiction de logique. Une dette sociale se paie en tant que dette (sociale), elle n'est pas exigible au nom de la justice, la justice est en dehors du paie-

ment. La justice sera alors toujours violée si on ne paie pas, et si on est obligé de payer au nom de la justice, celle-ci n'existera pas; BOURGEOIS a fait une liaison entre la justice et la dette sociale moralement obligatoire, et cela manque de logique. La justice dépendra dans ce cas toujours du paiement, elle n'existera que quand la dette sera acquittée, et comme il dit que la dette ne sera jamais payée (« nul être n'est définitivement libéré » *De la Solidarité*, p. 228, Colin, 1931), alors la justice n'existera jamais !

Si nous examinons la notion de quasi-contrat conçue à la manière de BOURGEOIS par rapport à notre problème, nous voyons encore que BOURGEOIS n'avait pas une notion nette de notre problème, car il dit : « Le moyen de réaliser la justice, c'est un contrat, une association consentie, mutuelle et solidaire, entre les hommes, dont l'objet est d'assurer à tous aussi équitablement que possible les avantages résultant du fonds commun et de les garantir tous, aussi équitablement que possible, contre les risques communs. » (Ibid. p. 201).

On voudrait demander à BOURGEOIS si vraiment la justice peut se réaliser par le contrat ? Car BOURGEOIS avoue, quand il répond aux objections socialistes, « que le contrat, en fait, peut-être, est fréquemment injuste : un contrat entre personnes inégales est inique au point de vue moral et l'effort de la doctrine solidariste va permettre aux hommes de contracter justement et faire cesser cette inégalité. » Mais comment BOURGEOIS répond : « Nous la trouvons dans la dette sociale qui pèse inégalement sur tous et que tous doivent en conséquence payer en des proportions inégales. C'est parce que certains n'ont pas acquitté cette dette que certains autres se trouvent démunis, privés du capital, privés de l'instruction, placés par là dans un véritable état de servitude à l'égard de ceux qui détiennent injustement le privilège du savoir, la puissance de la richesse. A cet état de choses, nous voulons substituer un état de choses plus juste, dans lequel disparaîtront ces causes sociales d'inégalité. Mais nous pensons qu'il n'est pas possible d'organiser à l'avance un arrangement social tel que personne n'ait plus aucun service à demander à personne; nous estimons qu'il n'y a pas de moyens pratiques de partager le dividende dont on nous parlait tout à l'heure, nous ne croyons pas réalisable l'égalité absolue que la nature ne permet pas. Ce que nous voulons, c'est qu'à l'inégalité naturelle ne s'ajoute aucune inégalité d'origine sociale, et nous ne croyons pas possible d'aller plus loin. » (Ibid. p. 225).

Voilà une contradiction. Si la justice c'est l'égalité, l'égalité doit exister pour le contrat, mais, comme le dit BOURGEOIS,

l'égalité n'existe pas; dans ces conditions le contrat ne pourra pas exister, et ainsi la justice ne pourra pas être réalisée. C'est une faiblesse de la théorie du contrat de BOURGEOIS en ce qui concerne notre problème. Il a voulu réaliser la justice par le contrat, mais il n'a même pas pu fonder la théorie du contrat sur la réalité sociale (sociologiquement). Comment pouvait-il alors réaliser la justice par le contrat? Lorsque celui-ci n'existe pas, la justice reste irréalisable : c'est ce que nous pourrions conclure. Certainement ce n'est pas ce que BOURGEOIS a pensé, mais ces objections viennent du fait que BOURGEOIS a mêlé deux points de vue en parlant de la justice. L'un de ces points de vue est la réalité sociale : la justice existe comme une notion et une idée dans la société; l'autre point de vue est le « ce qui devrait exister » dans la société, c'est que la justice devrait être appliquée dans la société. Le premier point de vue est scientifique, sociologique, et l'autre est une prétention réformiste. En outre, la notion de justice présente deux aspects : d'une part, une idée, un idéal; d'autre part, une application, une réalisation. Le premier aspect de la justice existe véritablement, scientifiquement et logiquement; on peut constater, par la méthode de l'observation, les faits qui prouvent l'existence de l'idée et de l'idéal de justice. Le deuxième aspect de la notion de justice existe, mais partiellement, mal appliqué, mal réalisé, et alors son existence ne peut pas être scientifiquement (sociologiquement) constatée.

BOURGEOIS a bien vu cette distinction, mais pour démontrer l'application et la réalisation de la justice (théoriquement), il n'a pas donné une méthode vraiment scientifique de réalisation de la justice. En effet, on a déjà vu quelles sont les déductions logiques de sa théorie de la dette sociale, et maintenant nous voyons une contradiction théorique entre sa théorie du contrat social et la justice.

Examinons plus en détail la justice sociale, cette sorte de justice formant l'objet principal de la doctrine de BOURGEOIS, et faisons la critique d'une conférence qu'il a faite sur la justice sociale. Nous arrêterons notre observation sur un point essentiel qui dénote une faiblesse chez BOURGEOIS, lorsqu'il dit : « Ce qu'il faut faire disparaître pour réaliser la justice, ce sont seulement les inégalités de conditions qui sont le fait des hommes eux-mêmes, de leur ignorance, de leur égoïsme, de leur âpreté au gain, de leur violence. » C'est une constatation très juste que nous ne pouvons critiquer; mais BOURGEOIS continue : « Faire disparaître ces inégalités, c'est opérer le rétablissement du rapport d'équivalence qui doit exister dans l'échange des services sociaux. Le rétablissement est, en somme, l'objet de ce

que nous avons appelé la dette sociale, en donnant à ce mot un sens relativement nouveau et une étendue plus grande que celle que comportent les anciennes notions de droit et de devoir. » (Ibid. p. 232).

C'est ainsi que BOURGEOIS passe d'une constatation extrêmement juste et véritable à une proposition vague et difficile à faire admettre lorsque, par le mot « doit », il veut obliger les sociétés, il veut une nouvelle morale, celle où tout le monde reconnaîtra une dette sociale. Mais BOURGEOIS n'a pas tenu compte d'un fait bien connu, que la morale ne peut exister que comme morale personnelle, qu'on ne peut donner des obligations morales qu'à titre personnel, et que, pour arriver à réformer la société, à améliorer les hommes, on ne doit pas faire la morale aux sociétés, mais aux individus. BOURGEOIS a voulu faire une réforme sociale avec la théorie de la morale, et c'est pourquoi ses partisans ont voulu que le mot dette remplace le mot devoir, car ils ont bien compris que la dette sociale ne peut être conçue que comme une morale personnelle, comme un devoir.

Mais BOURGEOIS a bien vu que sa justice sociale n'est ni constante ni stable, et aux objections qui ont été formulées par les socialistes dans une discussion sur ses conférences, il a répondu : « Il faut donc intervenir; mais comment ? Cette intervention ne peut s'accomplir en dehors des lois de la nature. » (Ibid. p. 185). Et BOURGEOIS affirme que l'homme, en arrivant sur cette terre, est, non pas un être libre, indépendant, qui va s'associer, mais un associé nécessaire. Qu'il le veuille ou non, il lui faut entrer dans une société préexistante dont il doit accepter les charges comme il profite de ses avantages. Il est débiteur et créancier de naissance; il y a lieu pour chacun à l'établissement au règlement d'un compte social. Et alors, la justice (sociale) ne sera pas réalisée dans la société tant que chaque homme ne reconnaîtra pas la dette qui, de ce fait, pèse sur tous, mais qui pèse inégalement sur chacun. (Ibid. p. 186).

Demandons à BOURGEOIS de quelle intervention il parle : est-ce d'une intervention de la société ou de l'individu, est-ce d'une intervention morale ? On voit tout de suite que c'est d'une intervention de l'individu et de la morale, malgré son désir d'intervenir, sur la demande des socialistes, socialement et politiquement. BOURGEOIS voulait absolument sauvegarder la liberté économique de l'individu, il voulait éviter les étatismes, et c'est pour cela que sa conception de la justice sociale est instable. En réalité, si l'on veut une justice sociale, c'est-à-dire une égalité économique, on doit intervenir politiquement.

ment et socialement. La justice sociale n'est pas une justice personnelle, morale, psychologique. C'est une justice économique, politique et internationale ; elle a une origine métaphysique, c'est-à-dire qu'elle peut se considérer comme transcendantale, qu'elle existe comme idée de justice, qui est au fond interchangeable et immanente. La justice sociale a toujours existé dans l'histoire comme idée, elle existera toujours comme une notion que l'on désire voir se réaliser.

Pour clore notre critique sur la conception de la justice chez BOURGEOIS, nous devons noter sa grande bienveillance et sa générosité de réformateur de la société, son désir d'appliquer la justice sociale dans la société, et les objections critiques que nous avons formulées sur sa conception de justice n'ont eu pour but que d'y trouver une notion plus scientifique de la justice.

CHAPITRE III

Doctrine du socialisme

Socialisme de JEAN-JAURES

JEAN-JAURÈS était un philosophe, orateur, historicien, journaliste, socialiste ; c'était un grand homme et on a lu tout ce qu'il a écrit et tout ce que de nombreux auteurs ont écrit sur lui. Mais nous devons étudier les idées et les conceptions de son socialisme, pour avoir une image précise de lui et pour comprendre qu'il fut le plus grand défenseur du socialisme en France, pour voir enfin les pensées nettes et claires du socialisme. Après, nous nous arrêterons sur la conception de la justice chez JAURÈS.

JAURÈS a toujours été socialiste. A la tribune de la Chambre, le 21 décembre 1893, il fait un long exposé de la doctrine socialiste. A cette date commença sa « sincère » bataille politique. Nous la citons, fragmentairement :

« En France, même, le mouvement socialiste est sorti tout à la fois de la République que vous avez fondée et du régime économique qui se développe dans le pays depuis un demi-siècle. Vous avez institué entre l'ordre économique et l'ordre politique une intolérable contradiction. Dans l'ordre politique, la nation est souveraine et elle a brisé toutes les oligarchies du passé ; dans l'ordre économique, la nation est soumise à beaucoup de ces oligarchies... Et c'est parce que le socialisme apparaît comme seul capable de résoudre cette contradiction fondamentale de la société présente, c'est parce que le socia-

lisme proclame que la République politique doit aboutir à la République sociale; c'est parce qu'il veut que la République soit affirmée dans l'atelier comme elle s'est affirmé ici ; c'est parce qu'il veut que la nation soit souveraine dans l'ordre économique pour briser les privilèges du capitalisme oisif, comme elle est souveraine dans l'ordre prolifique, c'est pour cela que le socialisme sort du mouvement républicain. »

JAURÈS est socialiste de tout son cœur et de tout son être. Il a tout fait pour défendre la doctrine du socialisme et pour assurer sa victoire. Son socialisme est critique, constructif et agissant. Il est parti d'une vue critique de la société présente et il a essayé de la comprendre : « Même pour voir ce qui est, il faut prendre un point d'appui sur ce qui est; même pour sauter au-dessus du sol, il faut s'appuyer sur le sol. » Dans tous les domaines « comprendre est notre premier devoir » ; c'est peut-être pour les hommes le vrai moyen de salut. » Et VANDERVELDE, dans son livre sur JAURÈS (Paris, 1929, p. 42), avoue : « Chez JAURÈS, au contraire, le socialisme affirme avec éclat son caractère religieux, autant que scientifique. L'idéalisme n'est plus le feu souverain, dont il faut deviner la présence. Il est à la fois chaleur et lumière. Il rayonne. Il brille à tous les yeux. Il est comme la colonne de feu montrant au peuple élu le chemin de la terre promise. Et s'il me fallait d'un mot, caractériser ce qui fut pour JAURÈS à la fois une règle de vie et une méthode, dont les résultats ont fécondé toute son œuvre, ce mot, je l'emprunterais à lui-même : Comprendre le réel et aller à l'idéal. »

Il a fait une synthèse entre le socialisme idéaliste et le socialisme scientifique, dans les conclusions de sa thèse de latin sur les origines du socialisme allemand (Paris, 1891). Dans sa conférence de février 1900, M. BERNSTEIN et l'évolution de la méthode socialiste, dans une conférence devant les étudiants d'un groupe collectiviste, en juin 1894, à Paris, il s'engage dans une controverse avec Paul LAFARGUE sur l'idéalisme et le matérialisme dans la conception de l'histoire. Laissons-le parler :

« C'est selon que les hommes sont rattachés les uns aux autres par telle ou telle forme de la société économique, qu'elle a telle ou telle conception de la vie, telle ou telle morale, et qu'elle donne telle ou telle direction générale à ses entreprises. Selon MARX, le ressort le plus intime et le plus profond de l'histoire, c'est le mode d'organisation des intérêts économiques.

« Le nom de matérialisme économique s'explique donc en ce que l'homme ne tire pas de son cerveau une idée toute

faite de justice, mais qu'il se borne à réfléchir en lui, à réfléchir dans sa substance cérébrale les rapports économiques de production.

« En regard de la conception matérialiste, il y a la conception idéaliste sous des formes multiples. Je les énumérerai ainsi : C'est la conception d'après laquelle l'humanité, de son point de départ, a, pour ainsi dire, une idée absente, un sentiment premier de la destinée, de son développement. »

« Avant l'expérience de l'Histoire, avant la constitution de tel ou tel système économique, l'humanité porte en elle-même une idée préalable de la justice et du droit, et c'est cet idéal préconçu qu'elle poursuit, de forme de civilisation, en forme inférieure de civilisation, et quand elle se meut, ce n'est pas par la transformation mécanique et automatique des modes de la production, mais sous l'influence obscurément ou clairement sentie de cet idéal.

« En sorte que c'est l'idée elle-même qui devient le principe du mouvement et de l'action, et que bien que ce soient les conceptions intellectuelles qui dérivent des faits économiques, ce sont les faits économiques qui traduisent peu à peu, qui incorporent peu à peu dans la réalité et dans l'histoire l'idéal de l'humanité. »

Pour JAURÈS alors la conception matérialiste de l'histoire et la conception idéaliste peut se concilier, car pour lui il n'y a pas un seul idéaliste qui ne convienne qu'on ne pourrait réaliser un idéal supérieur de l'homme sans une transformation préalable de l'organisme économique.

Il continue, avec un grand effort, à concilier ces deux conceptions de l'histoire et du monde, de l'idéalisme et du matérialisme et nous dit dans la même conférence, en juin 1894 : « Pour SPINOSA, c'est la même conciliation entre la nature et Dieu, entre le fait et l'idée, entre la force et le droit.

« Pour KANT, vous le savez tous, le problème philosophique consiste expressément à trouver la synthèse des affirmations contradictoires qui s'offrent à l'esprit de l'homme : L'univers est-il limité ou infini ? Le temps est-il limité ou infini ? La série des causes est-elle limitée ou infinie ? Tout est-il soumis à l'universelle et inflexible nécessité ? Ou y a-t-il une part pour la liberté entre la force et le droit ? »

« Autant de thèses et d'antithèses, de négations et d'affirmations, entre lesquelles hésite l'esprit. »

« L'effort de philosophie kantienne est tout entier dans la solution de ces contradictions, de ces antinomies fondamentales...

« Enfin, c'est HEGEL qui vient donner la formule de ce

long travail en disant que la vérité est dans la contradiction : ceux-là se trompent, ceux-là sont le jouet d'une logique étroite, illusoire qui affirment une thèse sans lui opposer la thèse inverse. En fait, dans la nature, dans la réalité, les contraires se pénètrent; le fini, par exemple, et l'infini se pénètrent. »

JAURÈS se demande, dans la même conférence, si l'on ne peut pas, si l'on ne doit pas, sans manquer à l'esprit même du marxisme, pousser plus loin cette méthode de conciliation des contraires, de synthèse des contradictions et chercher la conciliation fondamentale du matérialisme économique et de l'idéalisme. Il dit que ces conciliations doivent se pénétrer l'une l'autre comme se pénètrent, dans la vie organique, de l'homme, la mécanique cérébrale et la spontanéité consciente.

« Je ne dis pas qu'il n'y a pas dans le cerveau un seul mouvement qui ne corresponde d'une façon claire ou obscure à un état de conscience, et qu'il n'y a pas un seul état de conscience qui ne corresponde à un mouvement cérébral. »

Il continue en disant qu'il y a contradiction absolue entre le mode selon lequel fonctionne la vie cérébrale et le mode selon lequel fonctionne le développement conscient de nos idées et de nos pensées.

« Et pourtant, quoiqu'il y ait antinomie apparente entre ces deux modes, entre ces deux points de vue, la synthèse est faite, la conciliation est faite, et il n'y a pas une seule de mes pensées qui ne corresponde à un mouvement cérébral, comme il n'y a pas un seul mouvement cérébral qui ne corresponde au moins à un commencement de pensée. »

Sa philosophie de l'histoire révèle aussi la même synthèse que précédemment et nous citons les mots propres de la même conférence :

« L'humanité est le produit d'une longue évolution physiologique qui a précédé l'évolution historique et lorsque l'homme, selon cette évolution physiologique, a émergé de l'animalité immédiatement inférieure, il y avait déjà dans le premier cerveau de l'humanité naissante des prédispositions, des tendances. »

Quelles étaient-elles, ces tendances ?

JAURÈS répond : « Il y avait les sensations désintéressées, esthétiques et morales. Au rang inférieur de l'animalité : la vue, l'ouïe, les deux véhicules des sensations intéressées sont peu développés. Pour ce qui est des facultés esthétiques, il y avait dans l'homme-animal celle de saisir le général dans le particulier, de démêler la ressemblance générique à travers les diversités individuelles. »

L'homme, pour JAURÈS, c'est « un animal métaphysicien ». Et la métaphysique, c'est, pour JAURÈS : la recherche de l'unité totale dans laquelle seraient compris tous les phénomènes et enveloppées toutes les lois.

JAURÈS, pour documenter sa thèse de la philosophie de l'histoire, il dit : « Remarquez, encore une fois, que je ne juxtapose pas les facultés intellectuelles aux forces économiques. Non, je ne veux pas cette juxtaposition, mais je dis qu'il est impossible que les phénomènes économiques constatés pénètrent dans le cerveau humain sans y mettre en jeu ces ressorts primitifs que j'analysais tout à l'heure. Et voilà pourquoi, je n'accorde pas à MARX que les conceptions religieuses, politiques, morales ne sont qu'un reflet des phénomènes économiques : il y a dans l'homme une telle pénétration de l'homme même et du milieu économique qu'il est impossible de dissocier la vie économique et la vie morale : pour les subordonner l'une à l'autre, il faudrait d'abord les abstraire l'une et l'autre; or, cette abstraction est impossible : pas plus qu'on ne peut couper l'homme en deux et dissocier en lui la vie organique et la vie consciente, on ne peut couper l'humanité historique en deux et dissocier en elle la vie idéale et la vie économique. Telle est ma thèse dont je trouve la confirmation partielle dans la philosophie grecque. »

JAURÈS critique la théologie de la conception matérialiste de l'histoire qui paraît exclure la notion de finalité et de progrès. Nous citons : « Il ne suffit pas de dire qu'une forme de la production succède à une autre forme de la production; il ne suffit pas de dire que l'esclavage a succédé à l'anthropophagie, que le servage a succédé à l'esclavage, que le salariat a succédé au servage, et que le régime collectiviste du communisme succèdera au salariat. Non, il faut encore se prononcer. Y a-t-il évolution ou progrès? Et s'il y a progrès, quelle est l'idée décisive et dernière à laquelle se mesure les diverses formes du développement humain? »

JAURÈS répond qu'il n'y a pas de contradiction essentielle entre l'homme et l'usage, ce dernier créé par l'homme. Et il dit dans la même conférence de 1894 ceci : « Et l'on ferait sans peine la même démonstration pour l'esclavage, pour le servage, pour le salariat. Dès lors, on comprend, puisque tout le mouvement de l'histoire résulte du fait de l'homme, que ce mouvement tende, comme à sa limite, à un ordre économique ou il sera fait de l'homme un usage conforme à l'homme. C'est l'humanité qui, à travers des formes économiques qui répugnent de moins en moins à son idée,

se réalise elle-même. Et il y a dans l'histoire humaine non seulement une évolution nécessaire mais une direction intelligible et un seul idéal. Donc, tout le long des siècles, l'homme n'a pu aspirer à la justice qu'en aspirant à un ordre social moins contradictoire à l'homme que l'ordre présent, et préparé par cet ordre présent, et ainsi l'évolution de ses idées morales est bien réglée par l'observation des formes économiques. Il ne faut donc pas opposer la conception matérialiste et la conception idéaliste de l'histoire. Elles se confondent en un développement unique et indissoluble parce que si on ne peut abstraire l'homme des rapports économiques, on ne peut abstraire les rapports économiques de l'homme, et l'histoire en même temps qu'elle est un phénomène qui se déroule selon une loi mécanique, est une aspiration qui se réalise selon une loi idéale. »

Cette brillante synthèse, comme dit CHALLAYE, du socialisme idéaliste et du socialisme scientifique inspire tous les éléments de la doctrine socialiste que nous apporte JAURÈS.

Passons maintenant au but du socialisme d'après JAURÈS.

Il répond lui-même dans l'article : « Le but » (Etudes socialistes IV, cahier, série, page 125). « L'idée socialiste est claire et noble. Nous constatons que la forme actuelle de la propriété divise la société d'aujourd'hui en deux grandes classes, et que l'une de ces classes, celle des prolétaires est obligée pour vivre, pour exercer en quelque mesure, ses facultés, de payer une sorte de dîme à la classe capitaliste. Voici une multitude d'êtres humains, de citoyens; ils ne possèdent pas. Ils ne peuvent vivre que de leur travail, et comme, pour travailler, ils auraient besoin d'un outillage qu'ils n'ont pas, de matières premières et d'avances qu'ils n'ont pas, ils sont obligés de se mettre à la disposition d'une autre classe qui possède les moyens de production, le sol, les usines, les machines, les matières premières et les ressources monétaires accumulées... Et naturellement, la classe capitaliste usant de sa puissance, fait payer à la classe prolétarienne une large redevance... Ainsi, dans la société d'aujourd'hui, le travail des prolétaires ne leur appartient pas tout entier... Et non seulement le prolétaire est atteint dans sa vie même, mais il est atteint dans sa liberté. Pour que le travail soit vraiment libre, il faut que tous les travailleurs soient appelés pour leur part à diriger, il faut qu'ils participent au gouvernement politique de la cité... Ainsi le même système capitaliste qui exploite la force de travail de l'ouvrier, attente à la liberté du travailleur...

« Mais ce n'est pas tout. La classe capitaliste propriétaire ne forme une classe qu'à l'égard des salariés. En elle-même, elle est divisée, déchirée par la plus âpre concurrence. Elle

n'est point parvenue à s'organiser et, par conséquent, à discipliner la production, à la régler selon le besoin variable des sociétés...

« Toutes ces misères, toutes ces injustices et tous ces désordres viennent de ce, qu'en fait, une classe monopolise les moyens de production et de vie, et impose sa loi à une classe et à toute la société.

Il faut donc briser cette suprématie d'une classe. Il faut affranchir la classe opprimée et du même coup, la société tout entière. Il faut abolir toute différence de classe en transportant à l'ensemble des citoyens, à la communauté organisée, la propriété des moyens de production et de vie qui sont aujourd'hui aux mains d'une classe une force d'exploitation et d'oppression. Il faut substituer à la domination désordonnée et abusive d'une minorité la coopération universelle des citoyens associés à la propriété commune des moyens de travail et de liberté. C'est le seul moyen d'affranchir les personnes humaines. Et voilà pourquoi l'objet essentiel du socialisme, collectiviste ou communiste, est de transformer la propriété capitaliste en propriété sociale. Dans l'état présent de l'humanité, où il n'y a que des organismes nationaux, la propriété sociale aura la forme d'une propriété nationale. »

JAURÈS a fait un grand effort intellectuel pour représenter la société future, l'avenir, pour dire comment cette société sera à tous les points de vue de la culture, de l'art, du travail, de la politique, de la nation, de l'armée et de la paix, et toujours en luttant pour la justice sociale.

JAURÈS croyait fermement à la possibilité d'élever les masses à l'intelligence, aux grandes œuvres, à la curiosité des grands problèmes qui hantent l'esprit humain. Mais pour cela, il fallait prendre l'homme à l'état d'innocence, l'instruire dès l'enfance, à l'école. Et c'est pourquoi JAURÈS attribuait un si grand rôle aux instituteurs. Il les voulait tous pénétrés de leur mission, soucieux de contribuer au progrès humain, en faisant, des enfants confiés à leurs soins des hommes complets, capables de se servir de leur cerveau, d'en tirer de nobles jouissances. En pareille matière, rien ne lui semblait indigne de son attention. Il ne dédaignait nullement de s'occuper de problèmes pédagogiques et il collabora longtemps à une importante revue d'enseignement primaire. (Pages choisies de Jean JAURÈS).

Nous citerons quelques fragments (Revue de l'Enseignement primaire n° 1, 4 octobre 1908) :

« De la nécessité d'une méthode d'enseignement surtout positive. Ce n'est point par voie de négation, de polémique,

de controverse, que doit procéder l'instituteur, mais en donnant aux faits toute leur valeur, tout leur relief. A quoi bon polémiquer contre des écrits bibliques, enfantins ? Il vaut mieux donner à l'enfant la vision nette de l'évolution de la terre. A quoi bon railler la croyance au miracle ? Il est plus scientifique de montrer que tous les progrès de l'esprit humain ont consisté à rechercher des causes et à savoir des lois. Quand vous aurez ainsi mis dans l'esprit des enfants la science avec ses méthodes et la nature avec ses lois, c'est la nature elle-même qui agira dans leur intelligence et qui en rejettera le caprice et l'arbitraire. Et que pourront dire alors ceux qui accusent à tout propos l'instituteur de violer la neutralité scolaire ? Voudront-ils, selon le mot admirable de SPINOSA, obliger la nature elle-même à délirer comme eux ?

Quand JAURÈS écrit dans la même revue du 1^{er} octobre 1911 sur le prolétariat et la culture classique, il dit : « Pour moi, je crois qu'il faut arriver à leur (ouvriers et paysans) donner une culture classique, c'est-à-dire la sève de beauté, de la justesse de l'ordre, de la mesure. La connaissance des œuvres antiques aide une nation à maintenir, à développer en elle cet esprit classique ; mais il ne le constitue pas.

« Ainsi la question de la culture française devient, à une certaine profondeur, une question sociale. La France a besoin, certes, pour le mouvement continu et amplifié de son génie, de rester en communication avec les sources antiques. »

JAURÈS ne se méprenait pas sur le rôle de l'art dans la société humaine. Il savait assez que c'est par lui que survit le souvenir des sociétés écroulées. Il savait que l'art le plus beau correspond toujours aux siècles de foi unanime de grande action. Et il ne pouvait concevoir l'avènement de la société collectiviste sans concevoir en même temps le jaillissement d'un art nouveau, aux formes encore imprévisibles, mais aussi frais, aussi neuf que cette société elle-même. Et non seulement il prophétisait qu'un merveilleux renouveau artistique jaillirait de ce renouveau social, mais il prétendait encore que c'est l'avènement du socialisme qui permettrait à la plupart des hommes la satisfaction de leur appétence artistique. Car seul il permettrait de les arracher au travail abêtissant et servile des champs et de l'usine pour leur restituer la dignité et les loisirs nécessaires à la création des grandes œuvres. (Pages choisies).

Dans une conférence sur l'art et le socialisme le 13 avril 1900, JAURÈS a dit : « Ils ne s'effraient point à l'idée que les œuvres d'art cessant d'être la propriété individuelle de quelques amateurs privilégiés, deviendront la propriété collective,

commune de tous les hommes admis à les contempler et à les admirer; ils ne s'en effraient point car c'est vers la propriété collective, vers la propriété commune que va naturellement l'œuvre de beauté. Un chef-d'œuvre est diminué à n'être possédé que par quelques-uns !

« ...L'humanité n'échappera pour la première fois à la nature que lorsqu'elle aura dans son propre sein dompté la force, lorsqu'elle aura créé en elle une harmonie vraiment fraternelle... Nous, les novateurs, nous, les créateurs d'un monde nouveau, nous créerons une lumière humaine, plus belle que toutes les lumières lunaires où votre muse se promène mélancoliquement... Voilà pourquoi je fais appel à tous ceux qui rêvent de beauté, qui rêvent d'idéal, et je les supplie de joindre leur force à cette force de beauté qu'est dès maintenant le prolétariat organisé en marche vers la justice.

JAURÈS a donné le plus grand soin à l'effort qu'il fit pour présenter la société nouvelle au point de vue du travail.

Le socialisme veut transformer la propriété capitaliste en propriété sociale, dans l'état présent de l'humanité, où il n'y a que des organismes nationaux, la propriété sociale aura la forme d'une propriété nationale. JAURÈS écrit encore dans la *Revue socialiste* de mars 1895 : « Quand la nation sera propriétaire des usines, de l'outillage, des avances nécessaires au travail, des magasins, de la terre, en un mot de tous les moyens de production, de transport et d'échange, alors le collectivisme sera réalisé. Il n'y aura plus qu'un seul industriel, qu'un seul commerçant, qu'un seul propriétaire foncier : la nation. »

JAURÈS présente ainsi un mécanisme social : « Ou bien la nation fera de chaque branche d'industrie une administration, et la production sera administrative; ou bien elle délèguera la propriété effective et l'usage de l'outillage à des groupements professionnels sous des conditions déterminées et la production sera comparative.

« Dans le premier cas, tous les producteurs, ouvriers, surveillants, chefs de travaux, ingénieurs, directeurs, seront fonctionnaires. C'est l'état qui nommera à toutes les fonctions du travail. Ce n'est pas là précisément notre idéal. (*Revue socialiste*, août 1895.)

JAURÈS n'a jamais placé son idéal dans le socialisme étatiste, il a voulu plutôt arriver par développement du syndicalisme et de la coopération. Il écrit : « Le socialisme collectiviste ne sera en rien un étatisme bureaucratique. Il sera bien plutôt une unité fédérative de groupes de producteurs. (*L'Humanité*, avril 1912.)

Dans un texte plus précis, il dit : « Le Parti socialiste, parti de la démocratie sociale, portant en lui l'idée de la complète émancipation ouvrière, de la plus haute civilisation humaine et de l'entière démocratie : le syndicalisme groupant les salariés de toute corporation dans une vaste unité où ils prennent conscience de leur force immédiate et de leur force d'avenir, la coopération représentant et appelant à l'organisation la force immense, mais trop longtemps diffuse et stérilisée, des consommateurs, ces trois puissances oligarchiques et fiscales, en une vaste organisation de démocratie et de travail en un magnifique apprentissage de forces et de vertus. » (*Humanité*, 17 septembre 1912.)

JAURÈS voit dans la société nouvelle une liberté du travail où il faut comprendre la liberté de choix d'une profession, la libre discussion de la rémunération du travail, de sa durée, de sa discipline. Et il écrit dans la *Revue socialiste* (mai 1896) :

« Nous tendons ici, dit JAURÈS, à l'un des plus délicats problèmes non seulement de l'ordre socialiste, mais de l'ordre humain. D'une façon générale, il s'agit de concilier la liberté et la solidarité : toute activité humaine est en rapport avec d'autres activités humaines ; comment pourra-t-elle s'exercer, en sa plénitude, sans contraindre ou contrarier les autres activités?... C'est surtout au socialisme que la question se posera ; car, précisément, parce qu'il organise la solidarité humaine, parce qu'il substituera un ordre réfléchi et conscient au jeu des forces inconscientes, il devra trouver et formuler la règle selon laquelle s'ordonneront les libertés. »

Pour JAURÈS, il existe encore la liberté de consommation, il écrit dans la *Revue socialiste* (mars 1895) : « Quand chaque travailleur aura perçu le produit intégral de son travail, il en usera à son gré : il achètera ou il louera ce qu'il voudra, de beaux appartements, des chevaux, des fleurs, des objets d'art, des vins fins et même des femmes, si cette marchandise est encore à vendre dans la société nouvelle. »

Nous ne pouvons pas exposer en détail la doctrine de JAURÈS, car pour cela il faudrait faire une étude spéciale, mais nous nous arrêtons seulement aux lignes principales.

JAURÈS a conçu la société socialiste comme une société où chacun a droit à la vie, droit au travail, ce qui est le principe fondamental du socialisme.

Le but de l'activité socialiste sera la satisfaction des besoins de tous. Tous les hommes, rémunérés selon leur travail, pourront manger à leur faim, boire à leur soif, se vêtir élégamment et chaudement en renouvelant assez leur vêtement

pour renouveler en eux les sentiments de la vie et l'allégresse de l'existence sans tomber dans la monotonie du changement.

JAURÈS, dans l'*Armée nouvelle* (Ecl., Paris, *Humanité*, 1915) glorifie la société socialiste en disant : « Il n'y a pas d'idéal plus noble que celui d'une société où le travail sera souverain, où il n'y aura ni exploitation, ni oppression, où les efforts de tous seront librement harmonisés, où la propriété sociale sera la base et la garantie des développements individuels. Moins âpres à dominer, moins absorbés aussi par le souci de se défendre, plus assurés d'eux-mêmes et des autres, les individus humains auront plus de loisirs, plus de liberté d'esprit pour développer leur être physique et moral. La force des instincts, la chaleur du sang, l'appétit de vivre ne seront point atténués, mais les puissances instinctives seront disciplinées par une haute et générale culture. La nature ne sera plus supprimée ou affaiblie, mais transformée et glorifiée. »

Pour arriver à cette société, quelle politique JAURÈS mène-t-il et quelle tactique propose-t-il ?

Sa propre conception est : l'évolution révolutionnaire consiste à introduire dans la société d'aujourd'hui les formes de propriété qui la démentent et qui la dépassent, qui annoncent et préparent la société nouvelle, et par leur force organique hâtent la dissolution du monde ancien. Les réformes ne sont pas seulement des adoucissants ; elles sont, elles doivent être des préparations.

JAURÈS pensait aussi que le socialisme a besoin d'une philosophie politique et sociale se rattachant à la philosophie générale de l'univers et de la vie ; que cette philosophie doit être : le dualisme engendre l'oppression et la terreur. L'unité est donc une question de vie ou de mort pour l'humanité, ainsi que pour le socialisme. Que le socialisme a besoin d'une encyclopédie socialiste qui reprenne le mouvement philosophique et scientifique depuis KANT, LAPLACE, jusqu'à DARWIN et MARXWELL en passant par HEGEL, MARX, COMTE et RENAN. Que le socialisme dans son action pratique doit suivre une méthode d'évolution révolutionnaire qui concilie l'action immédiate et quotidienne avec un haut idéal social, le mouvement avec le but final du socialisme. Que, pour arriver à ce résultat, le socialisme doit avoir un parti politique de classe, avec un programme clair et précis.

Avant d'en venir à notre problème, nous jugeons utile de dire encore quelques mots sur la politique internationale, sur la paix, pour compléter notre exposé sur JAURÈS et sur sa société future.

JAURÈS, fidèle à sa méthode, fait un rapprochement entre patriotisme et internationalisme, il affirme en même temps la valeur de la patrie, et celle d'une société humaine formée de peuples autonomes; il en déduit la double nécessité de la défense nationale et de la paix internationale.

Dans son dernier livre, *L'Armée nouvelle* — au chapitre X — JAURÈS parle de l'internationalisme et du patriotisme et on voit son effort pour concilier ces deux notions. Nous citons (p. 463) : « Mais ce qui est certain, c'est que la volonté irréductible de l'Internationale est qu'aucune patrie n'ait à souffrir dans son autonomie. Arracher les patries aux maquignons de la patrie, aux castes du militarisme et aux bandes de financiers, permettre à toutes les nations le développement indéfini de la démocratie et de la paix, ce n'est pas seulement servir l'Internationale et le prolétariat universel, par qui l'humanité à peine ébauchée se réalisera, c'est servir la patrie elle-même. Internationale et patrie sont désormais liées. C'est dans l'internationale que l'indépendance d'une nation a la plus haute garantie; c'est dans les nations indépendantes que l'Internationale a ses organes les plus puissants et les plus nobles. On pourrait presque dire : un peu d'internationalisme éloigne de la patrie, beaucoup d'internationalisme y ramène. Un peu de patriotisme éloigne de l'Internationale, beaucoup de patriotisme y ramène. »

JAURÈS justifie ces affirmations dans d'innombrables articles et discours, notamment dans plusieurs articles publiés contre l'hervéisme, au journal *La Petite République*, en décembre 1901 et janvier 1902, puis dans deux discours prononcés l'un au congrès socialiste de Nancy le 13 août 1907, l'autre au Tivoli Vaux Hall, le 7 septembre 1907. Dans le discours du 7 avril 1895, à la Chambre des députés. Dans un discours à Lyon-Vaise, août 1914. Mais comme la pensée la plus nette sur ce sujet, citons celle-ci :

« Quand donc le socialisme international s'organise pour assurer la paix entre les peuples par la suppression du privilège capitaliste et par l'émancipation du travail, ce n'est seulement contre l'injustice et la violence qu'il s'efforce ; mais il lutte aussi contre les ambiguïtés et les contradictions qui faussent à la longue la vie morale des peuples. Pour cette grande œuvre de révolution sociale et morale, le prolétariat allemand et le prolétariat français peuvent beaucoup par leur union, par leur action commune (!). Notre devoir est haut et clair : toujours préparer l'idée, toujours espérer, toujours lutter jusqu'à la définitive victoire de la démocratie socialiste internationale, créatrice de justice et de paix. » Ce sont les

mots du discours qui devait être prononcé à Berlin, et qui fut publié dans *L'Humanité* du 7 juillet 1905.

JAURÈS, pendant toute sa vie, a lutté pour la paix : d'abord contre la guerre et ensuite pour la nation armée. Nous citons quelques pensées de son livre *L'Armée nouvelle* (p. 2) : « Assurer la paix par une politique évidente de sagesse, de modération et de droiture, par la répudiation définitive des entreprises de force, par l'acceptation loyale et la pratique des moyens juridiques nouveaux qui peuvent résoudre les conflits sans violence; assurer aussi la paix, vaillamment, par constitution d'un appareil défensif si formidable que toute pensée d'agression soit découragée chez les plus insolents et les plus rapaces; il n'y a pas de plus haut objet pour le parti socialiste. »

Un peu plus loin (p. 5) : « Ce qu'ils demandent encore, ce qu'ils ont le droit et le devoir de demander, c'est que la nation organise sa force militaire sans aucune préoccupation de classe ou de caste, sans autre souci que celui de la défense nationale elle-même. »

(P. 14) : « Quand ils auront bien reconnu que la force de l'armée, comme institution de défense, est dans son union étroite avec la nation productive avec le peuple travailleur, avec la force idéaliste et enthousiaste du prolétaire, ils comprendront aussi l'excellence du système d'organisation militaire que propose le socialisme et qui a pour objet de confondre vraiment la nation et l'armée.

« L'organisation de la défense nationale et l'organisation de la paix internationale sont solidaires. »

Dans un discours à la jeunesse publié dans la *Revue socialiste* en mars 1904, il a dit : « C'est donc d'un esprit libre aussi que vous accueillerez cette autre grande nouveauté qui s'annonce par des symptômes multiples : la paix durable entre la nation, la paix définitive. »

Et un peu plus loin dans ce même discours : « Non! et malgré les conseils de prudence que nous donnent ces grandioses déceptions, j'ose dire, avec des millions d'hommes, que maintenant la grande paix humaine est possible, et si nous le voulons, elle est prochaine. »

Cependant, JAURÈS, bien qu'ayant tant lutté pour la paix n'en a pas moins vu bien clairement une guerre mondiale quand, dans son dernier discours, le 25 juillet 1914, à Vaise, il a dit : « A l'heure actuelle, nous sommes peut-être à la veille du jour où l'Autriche va se jeter sur les Serbes, l'Allemagne se jetant sur les Serbes et sur les Russes, c'est l'Europe en feu, c'est le monde en feu. »

Après un bref exposé des idées générales de JAURÈS, nous en arrivons à notre problème. Mais comme nous avons pu déjà le remarquer, tous les efforts, toutes les espérances de JAURÈS ont trait à la justice sociale et c'est pour cela qu'il est très difficile de faire une différence entre notre problème et ses pensées générales.

Son socialisme était une lutte forte et constante pour la justice sociale. Dès le commencement de sa carrière, il a senti une grande aspiration à la justice sociale et il nous dit déjà le 21 octobre 1886, dans son premier discours à la Chambre des députés ceci : « La société française repose non plus sur l'idée religieuse, transmise et discutable, mais sur l'idée rationnelle de justice, acceptée par tous. »

Dans le discours du 8 mars 1887, JAURÈS espère aussi une évolution vers la justice sociale quand il dit : « Si ces mesures de justice sociale doivent, dans votre pensée, être des mesures réparatrices en faveur du travail jusqu'à ce jour exploité, sur quelque banc que vous siégez, soyez le bienvenu dans Else-neur ! Vous êtes des nôtres. »

La justice sociale inspire JAURÈS de plus en plus, et nous citons ces pensées dans une conférence du 19 décembre 1889 où il dit : « Il faudra lutter contre les pharisiens de la démocratie qui acceptent tout du Droit, à l'exception des sacrifices qu'il commande, qui prétendent ouvrir leurs âmes à certaines espérances pourvu qu'elles restent toujours de vagues chansons pour le ciel étoilé, qui veulent bien saluer la justice lorsqu'elle passe dans les nuées, mais qui l'oppriment dès qu'elle descend sur la terre. » (*Revue de métaphysique et de morale*, mai 1912.)

Dans la *Dépêche de Toulouse* — 3 novembre 1889 — il écrit sur l'idéal de justice, et nous citons fragmentairement : « Je disais ici, il y a huit jours, qu'il ne fallait pas mesurer à l'insuffisance du parti socialiste la puissance de l'idée de justice sociale; cette idée, dans notre démocratie, après dix-neuf ans de république, a une grande force cachée et cette force, elle la manifesterait bientôt...

« Or, la liberté étant sauvée, de quel côté pourra se tourner le besoin renouvelé d'idéal, si ce n'est vers la justice sociale ? Que feront dans la vie tous ces jeunes gens ?... Marcheront-ils sans idéal et sans lumière et quel autre idéal prochain pourront-ils avoir que la justice entre les hommes ?

« La jeunesse mettra-t-elle son ambition et sa vie à conquérir et à développer la science ? Noble ambition, mais qu'est-ce que la science ? Une puissance et une joie ; et, si elle ne s'anime pas de l'esprit de justice, si elle ne se mêle pas

partout à la vie des hommes et à la vie des humbles, pour l'alléger et l'ennoblir, elle est un privilège de plus, et comme tous les privilèges, elle ne tarde point à tarir au cœur même des privilégiés les sources profondes de la joie et de la vie...

« Mais aussi, si dans les années libres de la jeunesse, ils ont rêvé à plein cœur la justice, s'ils dirigent et les éclairent, s'ils veulent les initier peu à peu aux conditions de la puissance économique et les introduire dans cette puissance, quelle belle vie s'ouvre devant eux!... L'idée de justice sociale va apparaître au-dessus des partis plus éclatante et plus impérieuse peut-être qu'à aucune époque de notre histoire (*Action socialiste*, 1^{re}, Paris, 1899, p. 64.)

JAURÈS, dans sa thèse *Réalité du monde sensible* (Paris, Alcan, 1891), a parlé aussi de la justice dans un chapitre sur la conscience et la réalité (p. 324) et il dit ceci : « Je suis, dans l'univers tout plein de forces incomplètes et de consciences ébauchées, comme l'homme de bien aimant la vérité et la justice, en face de la multitude des âmes médiocres ou grossières. S'il devait se consoler et se rassurer avant de mourir, par les parcelles disséminées de vérité et de justice qui sont en toutes ces âmes, peut-être trouverait-il la consolation très insuffisante et la garantie bien fragile. Mais une pensée plus haute le soutient; la vérité et la justice ne sont point des hasards; elles sont au fond même des âmes humaines; elles en sont la loi idéale; et ce n'est point par leurs manifestations mutilées et débiles qu'il faut juger de leur force, mais par la promesse d'avenir qu'elles portent en elles, par la secrète vertu qui, tôt ou tard, ici ou là, doit aboutir à de belles révélations. »

Dans le même chapitre, quand il discute sur la conscience absolue, il dit (p. 365) : « J'appelle conscience absolue la force d'unité omniprésente, à laquelle toutes les consciences individuelles participent nécessairement quand elles disent moi. Cette unité préalable qui constitue la conscience absolue n'est pas une unité morte. Elle aspire à régler tous les éléments de la réalité et à les ordonner selon des lois d'unité qui sont, dans l'ordre intellectuel, la loi de causalité et de finalité, et, dans l'ordre moral, la loi de justice et de charité. »

JAURÈS a précisément parlé de la justice, dans une conférence en 1902 sur la justice dans l'humanité (Paris, 1919). Voilà ses mots propres : « Lorsque je parle de la justice dans l'humanité, je n'ai pas la prétention de résoudre, mais je voudrais vous poser une grande et difficile question : elle se pose à ceux qui veulent interpréter l'histoire humaine, l'évolution des hommes. En un mot, le progrès humain est-il l'effet de forces inconscientes, de mouvements réflexes, de passions et d'intérêts

qui ont agité et contre-choqué les hommes, ou bien la conscience humaine, guidée par l'idée de justice, a-t-elle été une force décisive de mouvement et d'évolution?...

« Et qu'il n'y ait pas malentendu : lorsque je dis que l'idée de justice, obscurément présente aux individus humains et aux groupements humains depuis l'origine des sociétés, a été sur des ressorts décisifs du mouvement humain, je ne veux pas dire que les hommes aient entrevu avec netteté, avec précision la forme suprême que la société plus juste revêtira aujourd'hui encore... et comme nous ne prétendons pas que la forme d'organisation socialiste que nous voulons instituer sera le dernier terme de l'évolution humaine, comme au delà de l'ordre nouveau établi par nous, voulu par nous, des forces, des passions, des espérances nouvelles, des besoins supérieurs, nés précisément de cet ordre de justice institué par nous entraîneront peu à peu l'humanité dans des voies nouvelles, nous n'avons pas la prétention d'immobiliser d'avance la marche de l'humanité dans un idéal définitif.

« Je parle de l'origine de la justice. Et quand je dis que l'idée de justice a été présente aux consciences et aux esprits, quand je dis que dès l'origine des sociétés humaines, elle a été un des ressorts décisifs du mouvement humain, je n'entends pas que la hommes portaient dans leur esprit tout construit le plan définitif d'une immuable cité de justice fraternelle. »

JAURÈS critique la conception de la justice dans la Révolution de 1789, et il dit : « Elle (Révolution) s'est donc trompée en donnant à l'idée de justice proclamée par elle un contenu trop étroit, une substance trop limitée, et c'est dans ce sens que nous sommes les héritiers de la Révolution, non pour la plagier, mais pour la faire vivre en élargissant. C'est à nous de développer peu à peu, à la mesure des besoins nouveaux, le contenu positif, la substance sociale que la Révolution avait incorporés à l'idée de justice. »

La philosophie révolutionnaire de la justice et du droit de l'homme a pour JAURÈS, comme but, comme sens, l'accomplissement de l'universelle justice humaine.

JAURÈS analyse la conception de la justice chez PROUDHON dans la même conférence, et il dit : « Puis, après la chute de cette merveilleuse, superbe et étroite aristocratie païenne, voici le christianisme, en sens inverse, qui humilie cette superbe isolée des individus humains, qui par là paraît créer entre tous les individus de l'espèce humaine, des liens de solidarité qui sont une partie de l'idée de justice ; mais il ne crée cette solidarité que de l'humiliation et de l'impuissance commune en retirant également à tous les individus humains le moyen de se relever

sans des secours surnaturels et sans des grâces extérieures. En sorte que le paganisme, c'était bien la fierté des individus, mais de quelques individus, et le christianisme, c'était bien l'égalité des individus, mais dans l'universel abaissement et la justice de la Révolution est venue, prenant au moindre païen sa fierté et sa liberté, prenant au monde chrétien son commencement et son ébauche de solidarité et réalisant la fierté antique, mais étendue à tous les individus humains. » (p. 13).

JAURÈS critique alors la conception partielle de l'idée de justice chez MARX, qui n'a pas saisi que l'idée révolutionnaire française était une vertu de l'idée de justice, de l'idée du droit humain et voilà comment JAURÈS conçoit la vraie justice en invoquant le mouvement prolétaire dans l'histoire : « Nous pouvons nous réclamer des droits de l'homme promulgués par la Révolution, et si éclairés en quelque sorte sur le passé humain par l'expérience que nous faisons de la vie sociale et de la lutte sociale d'aujourd'hui. De cette lutte sociale où l'action convergente des conditions économiques et de l'idée de justice est nécessaire pour l'institution de l'ordre nouveau. Partout dans le passé, à quelque moment que vous interrogiez l'histoire des hommes, vous verrez que le mouvement humain a été déterminé à la fois d'une façon indivisible, indissoluble par la transformation des conditions matérielles de la vie et par la transformation des conceptions morales et sociales que l'humanité s'en faisait. » (p. 17).

JAURÈS, pour donner des arguments à ses pensées, fait maintenant un court exposé d'histoire et conclut en disant : « Voilà ce que l'histoire doit découvrir et démêler, si elle ne veut pas saisir simplement des faits; il faut qu'elle applique l'oreille aux battements profonds du cœur humain, sous les apparences du progrès humain. » (p. 29).

Il faut encore citer un passage caractérisant la conception de la justice de JAURÈS, c'est une conclusion de cette conférence sur la justice dans l'humanité : « Voilà pourquoi, lorsque nous prononçons le mot de justice, nous ne craignons pas que ce soit une parole vide, vaine, équivoque et affaiblissante; nous savons que dans ce grand mot de justice que la Révolution a fait retentir, le prolétariat socialiste, le prolétariat humain, l'humanité du travail, qui sera demain l'humanité de la paix et du droit, y met sa force, son espérance, sa substance, sa vigueur, son énergie et voilà pourquoi c'est avec confiance que nous saluons l'avènement de la justice! » (p. 32).

Pour finir notre exposé sur la conception de la justice chez JAURÈS, nous nous arrêterons encore sur quelques idées qu'il a écrites dans *l'Etude socialiste* (IV cahier, III, Paris, 1901), sur

la déclaration des Droits de l'homme à la justice sociale où il a écrit ces mots : « La domination d'une classe est un attentat à l'humanité. Le socialisme, qui abolira toute primauté de classe et toute classe est donc une restitution de l'humanité. Dès lors, c'est pour tous un devoir de justice d'être socialiste.

« On n'objecte pas, comme le font quelques socialistes et quelques positivistes, qu'il est puéril et vain d'invoquer la justice, que c'est une idée toute métaphysique et ployable en tout sens, et qu'en cette pourpre banale toutes les tyrannies se sont taillées un manteau. Non, dans la société moderne, le mot de justice prend un sens de plus en plus précis et vaste. Il signifie qu'en tout homme, en tout individu l'humanité doit être pleinement respectée et portée au plus haut. Or, il n'y a certainement humanité que là où il y a indépendance, volonté active, libre et joyeuse adaptation de l'individu à l'ensemble. » (Ib., p. 136.)

Dans cette même étude, il parle de la vie et du socialisme en invoquant la justice et sur ce sujet nous finirons notre exposé : « Dans l'ordre nouveau qu'entrevoient ces grands génies, la justice ne sera pas achetée aux prix des joies de la vie. Au contraire, la juste organisation des forces humaines ajoutera à leur puissance productive. La splendeur des richesses manifestera la victoire du droit et la joie sera le rayonnement de la justice. » (Ib., p. 142.)

Le socialisme de Georges RENARD

Nous prenons RENARD comme socialiste indépendant, en dehors des partis, n'ayant appartenu à aucun groupe, ainsi qu'il l'a dit à l'occasion de son 80^e anniversaire devant ses amis. Il l'a répété à maintes reprises dans ses livres, et particulièrement dans son ouvrage *Le Régime socialiste*. Dans l'avant-propos, il dit : « Je ne prétends parler au nom de personne, ni d'une école, ni d'un parti, et je revendique seulement comme étant bien à moi la disposition des matériaux dont j'ai pu me servir. » De même, dans la brochure *Socialisme intégral et Marxisme* (p. 8), il dit : « Mais les amis de celui qui, en tête du socialisme intégral, a jeté l'apologie de libre recherche n'ont aucune envie de laisser embrigader de la sorte leur pensée indépendante; et s'il m'est permis de parler ici en leur nom, puisque j'ai l'honneur d'avoir succédé à MALON dans la direction de cette revue (*Revue socialiste*), je tiens à déclarer, une fois pour toutes, que fidèles à l'esprit de MALON, mais non liés servilement à des doctrines qui doivent évoluer comme toute chose vivante, nous n'acceptons pas le de malonistes. »

Et page 23 de la même brochure : « Nous pouvons seulement dire de la *Revue socialiste*, qu'elle restera ce qu'elle était hier. Elle persistera à s'inspirer de l'exemple de l'esprit de large bienveillance de MALON, sans se croire jamais obligée de suivre à la lettre ce qu'il a pu dire ou écrire, ce qui serait le contrepied de la haute leçon qui se dégage de toute son œuvre.

Elle continuera de respecter MARX et de le discuter, sans prétendre élever auteur sur auteur, école contre école, mais aussi sans vouloir sacrifier à la gloire les grands penseurs, français ou anglais, passés ou présents, du socialisme.

« Elle poursuivra la rénovation intégrale de la société, sans séparer la transformation morale et la transformation économique, l'étude du réel et la recherche de l'idéal... Elle s'efforcera enfin d'élaborer, avec l'aide de toutes les bonnes volontés, un socialisme scientifique sans doute, mais en même temps géné-

reux, tolérant, imprégné d'amour et de bonté, soucieux d'art, de beauté, de tout ce qui fait la dignité et la parure de la vie et, pour tout dire en un mot, un socialisme vraiment humain. »

Tel est le socialisme de RENARD. Mais RENARD était encore historien, économiste, écrivain, poète, romancier, critique littéraire et journaliste.

Pour avoir une image complète de son esprit et de ses diverses activités intellectuelles, nous le suivrons, à l'aide de quelques notations, dans ses diverses occupations.

Il était historien, et voici les principes qu'il a proposés pour écrire l'histoire, dans un livre sur *La Révolution de 1848* (p. 15) : « Tout en sachant fort bien qu'il n'y a pas de cloisons étanches entre les diverses manifestations de l'activité humaine, tout en étant convaincu que l'analyse est simplement un moyen pour arriver à la synthèse qui est le but, ce qui revient au même, que la science ne décompose la réalité qu'en vue de la recomposer, on peut grouper sous quatre chefs, pour la commodité de l'étude, les matières sociales qui, dans une époque donnée, s'offrent aux regards de l'historien : Evolution démographique et économique; Evolution politique; Evolution morale et intellectuelle. Il va de soi que, dans chacun de ces groupes, il faut considérer toujours le concret et l'abstrait, les faits et les idées, ce qui a été accompli et ce qui a été projeté ou rêvé. »

On sait très bien que RENARD a professé au Collège de France l'Histoire du Travail. Dans l'introduction de son ouvrage sur *L'Histoire du travail à Florence*, il dit : « Ce n'est point un ouvrage d'érudition. L'énorme laps de temps sur lequel il s'étend, la masse des documents à consulter ne permettent pas ces études microscopiques qui sont possibles à qui fouille un centimètre carré du passé. Il sera donc aisé aux critiques de découvrir des brochures, des pièces d'archives que je n'aurai point dépouillées. Je passe d'avance condamnation. Je n'écris point pour quelques spécialistes un travail destiné et résigné à demeurer enseveli dès sa naissance dans ces catacombes qu'on appelle des bibliothèques; mon ambition serait d'être lu du grand public, d'épargner à la foule des gens cultivés la peine de rassembler des renseignements épars; et c'est pourquoi j'ai réduit au strict nécessaire les notes et références dont j'aurais pu remplir et encombrer des pages entières. »

Son poème sur *La Poésie de la Science* a été couronné par l'Académie Française.

Comme romancier, il a écrit un roman socialiste, *Un Exilé*, qui est l'histoire d'un homme, un Parisien, jeté par l'exil dans cette petite Suisse, heureuse et calme; dans ce roman, RENARD a mis, ainsi qu'il le dit, beaucoup de sa vie, et davantage de

son cœur. Cette histoire d'un exilé exprime les difficultés que rencontrèrent ces réfractaires, demeurés obstinément fidèles aux principes, tandis que florissait la politique d'affaires et d'intérêts, idéalistes pendant un interrègne d'idéal, apôtres du progrès humain parmi les prêcheurs du découragement et l'indifférence universelle, socialiste enfin à une époque où ce nom seul déchainait des tempêtes de réprobation dans tout le monde bourgeois (page III de la Préface).

RENARD est absolument convaincu que l'art doit servir l'utile et le vrai, et dans la préface de son deuxième roman, *La Conversion d'André Savenay* (p. 11), il dit : « On sera peut-être étonné de voir fraterniser ainsi dans un roman la politique et la littérature, deux rivales habituées ces années à se jalouser et à se décrier mutuellement. Mais j'estime que l'art, au lieu de s'isoler dans une olympienne sérénité, peut toujours et doit parfois se mêler à la lutte féconde d'où sortira l'avenir; que le beau est plus beau encore s'il réussit à être en même temps le Bien; qu'un écrivain, pour être un assembleur de phrases et de fictions qui veulent plaire, ne doit pas abdiquer par son titre d'homme et de citoyen; que, à certains moments crépusculaires, il serait presque coupable de ne pas dire franchement son avis sur les grands problèmes qui troublent la conscience et la société contemporaines. »

RENARD était un écrivain profond et juste; son style est remarquable; pour certifier et pour documenter notre constatation, citons quelques lignes qu'il a écrites sur ROUSSEAU, puis sur VOLTAIRE.

Introduction des *Morceaux choisis* sur ROUSSEAU (p. 10) : « ROUSSEAU a été, de ce double retour à la nature, le plus puissant ouvrier du grand changement qui allait renouveler la littérature et la société tout entière. Au nom de la nature, il ramena aux champs les poètes et les artistes; au nom de la nature, il réduisit la morale au sentiment du bien et du mal; au nom de la nature, il bannit de la religion le miracle, c'est-à-dire le surnaturel ou, si l'on peut hasarder ce mot, l'anti-naturel; au nom de la nature, il oppose ce qui devrait être à ce qui est, il attaque et réforme l'état et l'éducation de son temps. Toutes ses œuvres ne sont ainsi que des applications diverses d'un seul et fécond principe. » (P. 49) : « Il y a accord entre le style et les pensées qu'il exprime. ROUSSEAU apporte avec lui la passion; il est sentimental, enthousiaste; il envisage le monde du côté tragique et poétique. Le ton grave et véhément lui est par suite ordinaire et par suite aussi le monde où il coule ses idées et ses sentiments, c'est-à-dire que les phrases prennent avec lui une forme nouvelle. »

Page 57 du même livre, RENARD écrit : « Veut-on après cela résumer son rôle dans la littérature française ; il n'y a qu'à rapprocher ROUSSEAU d'un homme qui fut son rival de génie et son adversaire opiniâtre, mais qui par cela même porte son compagnon inséparable dans l'immortalité. C'est VOLTAIRE que je veux dire.

Si l'on compare le style coloré, musical, poétique, oratoire du Génevois, au style net, sobre et vif, ailé du Parisien, on comprend bien vite que ces deux hommes, quoique morts la même année, appartiennent comme écrivains à deux courants contraires et même à deux époques distinctes.

« VOLTAIRE se relie au passé. Il a allongé le style du siècle de Louis XIV. C'est le dernier des classiques. ROUSSEAU anticipe sur l'avenir. Il préface, il inaugure le style du xv^e siècle. C'est le premier des romantiques. VOLTAIRE ferme une époque littéraire. ROUSSEAU en ouvre une autre. »

RENARD écrit encore sur VOLTAIRE, dans son livre *La Vie de Voltaire* (p. 253) : « Il est bien évident que, pour les croyants sincères, pour un catholique, un protestant, un juif, VOLTAIRE est un destructeur impitoyable dont ils ne sauraient trop détester l'acharnement. Il est tout aussi évident, en revanche, que pour le déiste, le libre-penseur, VOLTAIRE a opéré un abatis salulaire dans l'amas des antiques superstitions, et qu'il a des droits à leur gratitude.

« Ni les uns ni les autres ne peuvent penser autrement et les mettre d'accord sur ce point-là est impossible.

« Ce qu'on ne peut du moins lui contester, c'est une conviction profonde qu'il travaillait au bonheur des hommes en se faisant l'apôtre de la tolérance; c'est aussi son génie d'écrivain, sa merveilleuse habileté de vulgarisation. »

Et à la page 254, RENARD écrit : « Il (VOLTAIRE) a ainsi incarné en lui les plus séduisantes des qualités françaises; il a été l'expression la plus éclatante de son temps; il a mérité qu'on appelât son époque le siècle de VOLTAIRE. »

RENARD a beaucoup écrit comme critique littéraire, mais nous ne dirons que quelques mots de son activité dans ce domaine.

Voici un clair exposé de ses pensées sur la critique littéraire : « Je résumerais volontiers les principales différences qui caractérisent la critique en disant : la critique est à la fois affaire de science et affaire de goût; elle se compose toujours de constatations positives et d'appréciations personnelles; elle est en même temps objective et subjective. Elle contient ainsi deux éléments qui se combinent à des conditions inégales. La critique du passé et la critique du présent diffèrent en ce sens que la proportion de ces deux éléments est et doit être dans

l'un précisément le contraire de ce qu'elle est dans l'autre. » (*Les Princes de la jeune critique*, page xv.)

Comme historien de la littérature, il a proposé la méthode scientifique de l'étude de l'histoire littéraire. Il dit que l'historien doit se défaire autant qu'il le peut de sa personnalité. Il ne s'agit pas pour lui de dire ce qu'il aime ou ce qu'il déteste. Sa première obligation est de s'effacer pour laisser en pleine lumière ce qu'il tâche de comprendre et d'expliquer. L'historien d'après RENARD, ne devrait pas même écrire en vue de soutenir une thèse, d'établir le bien fondé d'un système; il risque trop ainsi de fausser le sens des phénomènes qu'il étudie. S'il désire puiser dans les faits des arguments à l'appui d'une doctrine qui lui tient à cœur, il est entraîné malgré lui à grossir les uns et à négliger les autres. L'historien borne son ambition à établir solidement la vérité.

Voici un résumé de RENARD sur la critique et l'histoire littéraire (page 6 de *La Méthode scientifique de l'histoire littéraire*) : « La critique est surtout un art; l'histoire tend à être de plus en plus une science. L'une doit rester en majeure partie subjective; l'autre travaille à devenir aussi objective que possible. Par quelle méthode peut-elle se rapprocher de cet idéal? C'est la question qui va nous occuper. »

RENARD, alors, étudie les méthodes dans son ouvrage *La Méthode scientifique de l'Histoire littéraire*, mais celles-ci ne faisant pas partie de l'objet de notre étude, nous regrettons de ne pouvoir en faire l'exposé.

RENARD est un socialiste qui a parlé du socialisme dans presque tous ses écrits, dans toutes les manifestations de ses diverses activités, et cela nous a amenés à parcourir quelques-uns de ses ouvrages.

C'est surtout dans son ouvrage *Critique de combat* qu'il lutte pour ses idées socialistes, en critiquant les autres écrivains. Il dit notamment (t. I, p. 75) : « Si nous parlions un peu socialisme! Le socialisme est à l'ordre du jour; il le sera encore cet hiver. Les bons bourgeois, qui ne lisent rien que leur journal bien pensant, les gens du monde, qui n'aiment que les romans pimentés et les pièces à femmes, sont atteints dans leur quiétude. Peut-être vont-ils se dire qu'il serait temps de faire enfin connaissance avec cet inconnu qui fait tant parler de lui !... »

Dans le tome II, page 112, l'auteur a bien raison de dire que, « si l'on réfléchit sur ces destinées avortées, à la pitié se joint le sentiment que l'injustice sociale, la vôtre, la mienne, a déterminé ces déchéances. Oui, c'est affaire aux âmes vulgaires de se borner en pareil cas à constater l'effet; tout homme qui pense doit remonter jusqu'à la cause; et alors il comprendra

pourquoi il existe des gens nommés socialistes qui, au lieu de s'enfermer dans un égoïsme tranquille et bien capitonné, travaillent à transformer une société si mal organisée. »

Quand RENARD critique le livre de CLEMENCEAU sur *La Mêlée sociale*, il dit : « Nous croyons, nous, qu'il y a malentendu. Nous tenons autant que lui, qu'il le sache bien, aux droits de l'individu; nous n'oublions pas que le but est d'accroître et d'assurer le bonheur individuel par la solidarité sociale. Seulement, nous pensons que transformer la terre, les mines, les usines, les instruments de travail en patrimoine communal ou national, exploité à frais et à bénéfices communs, est le seul moyen d'émanciper l'individu, d'universaliser la propriété, condition de toute liberté vraie, de faire coïncider l'intérêt général et l'intérêt particulier pour le plus grand profit de tous et de chacun. » (Tome III, p. 68.)

RENARD ne manque jamais l'occasion d'affirmer son socialisme, et dans ses critiques, il dit : « Je recommande aux honnêtes gens qui composent les Ligues et Sociétés de la Paix de méditer le chapitre qui termine et résume le livre du docteur LE TOURNEAU. Oui, certes, il est utile de prêcher l'arbitrage, de multiplier les congrès, de combattre la sotte admiration pour les grands tueurs, de refaire l'histoire où les Alexandre, les César, les Bonaparte occupent encore une place démesurée. Je n'ai garde de mépriser ces palliatifs. Mais veut-on vraiment la mort de la guerre? Il faut commencer par supprimer l'inégalité dans chaque Etat entre les riches et les pauvres, c'est-à-dire par les rendre de plus en plus égaux, solidaires, unis par la communauté des intérêts; il faut comprendre et oser dire que les armées permanentes sont dirigées autant et plus contre une partie des citoyens que contre les ennemis du dehors; il faut s'associer de cœur et de fait au mouvement des travailleurs qui se tendent la main par dessus les frontières, et les haines du passé; il faut s'allier en un mot au socialisme, à la fois national et international, qui est la grande Ligue de la paix du monde contemporain. »

Toutes ces citations nous ont permis de nous rendre compte des caractéristiques du socialisme de RENARD, mais avant d'en arriver à la notion de justice chez RENARD, nous continuerons à exposer son socialisme.

Pour RENARD, le développement de chaque individu et le développement de la société sont les deux points essentiels du problème et représentent la question sociale. Il y a deux faces de la question sociale : l'une est politique (les relations sociales, qui restent purement personnelles), l'autre est économique (les relations socialistes qui sont toujours personnelles, mais où il

est, de plus, question des choses), et ainsi il y a, d'après RENARD, deux organisations : organisation politique et organisation économique.

Pour l'organisation politique, il faut donner les libertés nécessaires, car l'autorité sociale a pour expression la loi, mais la loi n'est pas toute-puissante et ne doit intervenir que pour faire respecter les droits des individus, considérés isolément ou collectivement, c'est-à-dire qu'il y a des choses qui peuvent et doivent rester en dehors et au-dessus de la loi. Voici, d'après notre socialiste, les libertés nécessaires : celle d'aller et venir; le respect pour la personne doit s'étendre jusqu'au domicile et à la correspondance; liberté de réunion et d'association; liberté de se vêtir à son gré; liberté d'exprimer et de manifester sa pensée, par des paroles, par des écrits, par des insignes, par des emblèmes, par des cortèges, à la seule condition de ne pas insulter les personnes et de ne pas entraver le droit égal d'autrui d'en faire autant; liberté de la religion, chacun croit ce qu'il peut sur ces matières et chacun est libre d'exprimer ses croyances comme il lui plaît, pourvu que leur expression ne lèse d'aucune façon l'égale liberté d'autrui; liberté de l'union de l'homme et de la femme. RENARD dit qu'il a énuméré à peu près toutes les libertés, mais il ne faut jamais enchaîner l'avenir. « Mais en attendant mieux, celles que nous venons de signaler devraient être reconnues et proclamées intangibles comme éléments fondamentaux de la Constitution civile et politique d'une société rationnelle. » (*Régime socialiste*, p. 61.)

RENARD détermine ensuite le domaine de l'action individuelle, en se demandant quelles sont les fonctions qui restent à la société et il les énumère tout de suite : le système économique; la défense du pays; les relations avec les pays étrangers; les services d'ordre comprenant justice, police, hygiène, etc., et enfin l'éducation publique.

RENARD explique chaque fonction de la société au point de vue organisation politique. Nous prendrons seulement quelques aperçus de chaque fonction.

Dans le système économique, il estime que l'intervention de la collectivité est absolument indispensable, celle-ci étant la garantie la plus solide et la plus naturelle en pareille matière, et les intérêts et dessins des particuliers ne pouvant en aucun cas se justifier.

Dans la défense du pays, RENARD voit une nécessité, car le désarmement et même la réduction du service militaire ne sont possibles, dans une société prudente, qu'avec une réciprocité parfaite des sociétés voisines. Mais RENARD a le grand espoir que l'internationalisme atteindra son but et que l'armée sera

inutile. On sait, dit RENARD, qu'il existe l'Internationale noire, celle des prêtres; l'Internationale rouge, celle des prolétaires; l'Internationale jaune, qui est celle des financiers; il faudrait y joindre ce que RENARD nomme l'Internationale blanche, celle de la lumière, de la Science. Pour RENARD, l'Internationale préface l'union des cœurs par l'union des intelligences et il se peut que « l'armée se démocratise, qu'elle se transforme peu à peu en une milice nationale, qu'elle admette toute la somme de liberté et d'humanité compatible avec la discipline indispensable; qu'elle s'achemine ainsi vers le jour heureux où elle pourra être supprimée comme inutile : tel est le sens de l'évolution qu'il est raisonnable de souhaiter et de préparer pour cette survivance des âges barbares qui se nomme le service militaire. » (Ib., p. 78).

Quant à la fonction de la société de régler les relations avec les nations étrangères, il paraît superflu, pour RENARD, de justifier cette attribution, car aussi longtemps que la division des nations existera, les diverses unités nationales, devenant comme autant d'individus autonomes, ne peuvent avoir entre elles de rapports officiels que de collectivité à collectivité.

Dans le domaine des affaires intérieures, la société a pour devoir d'assurer la liberté et la sécurité de ses membres. Il en résulte, pour notre socialiste, deux grands services d'ordre : justice et police.

La Justice civile a pour fonction de substituer son action pacificatrice à l'emploi de la force individuelle en cas de conflit entre deux intérêts ou deux convoitises. La Justice pénale a fonction de punir tout attentat à la liberté, aux biens, ou à la personne d'autrui.

Pour RENARD, dans la société socialiste, il n'y aura pas autant de crimes, car il n'y aura pas de misères, des milliardaires corrompus, des vices, des ignorances.

La Police doit exister, car, dit RENARD : « Le plus farouche partisan de la liberté illimitée, s'il est assailli à coups de poing ou de couteau par un malfaiteur, réclamera l'aide des sergents de ville et démontrera ainsi leur utilité. Il est impossible de laisser les passants, les femmes, les enfants à la merci du premier fou, du premier ivrogne qui passera dans la rue. » (Ib., p. 87 bis).

La question la plus délicate, qui doit être la fonction de société, est, d'après RENARD, l'éducation publique, laquelle doit être à la fois obligatoire et libre. La liberté de l'enseignement peut se résoudre par le droit de tout être humain, arrivant à l'âge adulte, de choisir librement entre les diverses doctrines

que les hommes ont élaborées, et la société a, par suite, le devoir de mettre ses membres en état de réaliser cette liberté idéale.

Dans les universités entretenues aux frais de la communauté, toute doctrine importante aurait sa place marquée; dès qu'un certain nombre de personnes réclamerait l'enseignement de telle doctrine leur tenant à cœur, une chaire serait créée, et le titulaire en serait désigné par les demandeurs. En revanche, dès qu'un enseignement ne répondrait plus à un besoin réel, il pourrait être supprimé, sitôt que la proposition en serait faite, sous une forme qu'il serait aisé de régler. Egalement, d'après notre socialiste, s'établirait, entre les doctrines et le nombre des chaires où elles seraient enseignées, un équilibre aussi parfait que possible, une proportion variable conforme à la répartition changeante des membres de la société entre les diverses croyances.

RENARD se demande, après avoir déterminé les fonctions essentielles de la collectivité, comment s'établira le mécanisme de l'organisation politique, c'est-à-dire par quels moyens, par quels groupements la collectivité nationale pourra exercer le pouvoir. RENARD est partisan de la décentralisation politique, car elle permet de vivre en paix, sous les plis d'un même drapeau, aux populations de langues, de races, de religions différentes; elle permet aux citoyens de faire l'apprentissage de leurs fonctions civiques, en les exerçant, par degrés, à gérer des affaires d'abord municipales, puis régionales, puis nationales; elle réduit au minimum la bureaucratie paperassière qui peuple aujourd'hui les ministères d'employés inutiles; elle organise la liberté, parce que les magistrats locaux sont soumis à un contrôle perpétuel et facile dans un petit cercle où tout le monde se connaît et connaît ses intérêts, parce qu'aussi leurs pouvoirs limitent le pouvoir central et l'empêchent de céder à la tentation de l'arbitraire. Voilà pourquoi RENARD est décentraliste !

RENARD voit dans le suffrage universel, même par referendum, par représentation proportionnelle, le moyen, pour les volontés individuelles, d'exprimer une volonté collective, et dans le gouvernement démocratique, l'exécution de la loi. Voici ce que sera un gouvernement : « L'autorité sociale cessera alors d'être haïe et attaquée pour devenir ce qu'elle doit être théoriquement : l'organe chargé d'assurer à tous les membres de la société la liberté, la sécurité et la satisfaction de leurs besoins communs. » (Ib., p. 125).

Avant d'arriver à la conception de justice de RENARD, nous verrons de quelle manière il organise, en régime socialiste, la

vie proprement économique et nous citerons ses propres mots en explication de sa méthode et de son but : « Bien que la société future existe à l'état embryonnaire au sein de la société présente. Aujourd'hui enveloppe et cache encore Demain. Nous sommes donc lancés dans l'inconnu et nous n'avons d'autres guides que l'idée du possible et le sentiment du juste, tels qu'ils se dégagent pour nous de l'étude des faits et de leur comparaison avec l'idéal conçu par notre raison. Aussi devons-nous déclarer modestement que l'organisation dont nous allons essayer de construire la charpente n'a point la prétention d'être parfaite; elle peut être amendée de mille manières. Elle n'est qu'un essai d'approximation vers un maximum de justice et d'utilité sociales. » (Ib., p. 127).

L'organisation de la production est, pour RENARD, le premier problème à résoudre, car il faut obtenir le maximum d'efforts, ce qui est un problème purement économique. La production doit être d'abord adaptée aux besoins de la société et des individus, ensuite aménagée de façon à économiser l'effort en augmentant la quantité des produits.

Les besoins de la société sont les choses indispensables à la vie d'une société comprenant : les services publics (sécurité extérieure et intérieure, éducation, communications, etc.); l'entretien du capital social; les denrées nécessaires à l'échange international qui permettra de combler les lacunes de la production nationale et qui doit viser à l'équilibre de l'importation et de l'exportation.

Les besoins de l'individu sont, pour RENARD : l'alimentation; l'habillement; le logement avec le mobilier et le chauffage.

RENARD se demande qui fixera le degré d'urgence des divers besoins? Qui dira ce qui est nécessaire ou simplement utile?

Il convient alors de s'en remettre au jugement de tout le monde, c'est-à-dire qu'une entente doit intervenir entre les intéressés pour décider soit quels services gratuits la société peut offrir à tous ses membres, soit quel minimum de bien-être elle s'engage à fournir à chacun. Cela pourrait être inscrit dans la Constitution que la société se donnerait. Ce serait comme une déclaration des droits économiques du citoyen.

Quant aux autres besoins, dit RENARD, nous sortons du royaume de la nécessité pour rentrer dans celui de la liberté. Comme chacun aurait auparavant son existence assurée par un travail obligatoire répondant à une nécessité sociale, l'individu offrant un produit nouveau pourrait attendre sans danger qu'un besoin fût éveillé par son offre; et, au pis-aller, il pourrait toujours dans le temps qui lui resterait, travailler pour son plaisir, pour sa satisfaction personnelle.

Selon RENARD, le développement des moyens de production est un problème scientifique et technique, et tous les économistes sont d'accord sur ce point que le travail collectif est plus productif que le travail isolé. RENARD nous donne en exemple le travail dans l'agriculture et dans l'industrie et il conclut : « Donc, selon toute vraisemblance, la production centralisée et méthodique, se substituant à la production morcelée et incohérente, constitue un progrès économique aussi important que celui dont l'association partielle a donné à notre époque le surprenant spectacle. La production pourra croître sans danger : les subsistances croîtront au moins aussi vite qu'elle, et, si l'avenir a jamais à se préoccuper de trouver place au banquet de la vie pour tous les nouveaux arrivants, ce péril est assez lointain et assez problématique pour qu'on laisse aux hommes de ce temps-là le souci d'y parer. Qui peut rêver de résoudre dès aujourd'hui toutes les questions sociales des siècles futurs. » (Ib., p. 140).

RENARD analyse la question économique et pose la question : Comment le travail sera-t-il réparti entre les membres de la société ?

Et il répond que, dans un régime socialiste, chaque adulte devra s'inscrire dans un corps de métier. Ce sera, ressuscitée et complétée, la loi athénienne, qui exigeait que chaque citoyen fit connaître aux magistrats ses moyens d'existence.

Le choix de la profession sera libre : chacun n'aura à consulter que ses goûts et ses aptitudes, et l'éducation intégrale donnée à tous les enfants permettra de choisir en pleine connaissance de cause. Mais ici RENARD envisage une difficulté, celle où certaines professions seront encombrées, tandis que d'autres seront désertées.

Voici ce que RENARD en dit : la variété des goûts est grande, le péril est une amorce pour certains tempéraments, un effort musculaire, même considérable, coûte moins à certaines personnes qu'une tension intellectuelle; ainsi l'inégalité redoutée n'est pas aussi forte qu'on le suppose.

Pour les professions libérales, on élèvera les connaissances et on pratiquera les concours, ce qui est, selon l'expression de RENARD, un bourrage cérébral, un gavage hâtif de la mémoire, mais c'est aussi un bon instrument de sélection.

Les professions auront un corps de métier. On y pourra entrer, on en pourra sortir à volonté. Tout corps de métier aura son organisation autonome, sous la seule réserve de respecter la loi fondamentale de la société, qui est de soumettre au vote des intéressés tout ce qui les concerne : règlements,

nomination des directeurs, sous-directeurs, chefs supérieurs et inférieurs des diverses entreprises.

En ce qui concerne la rémunération, RENARD dit : « Si elle ne peut être égale pour tous, le principe d'après lequel elle sera fixée sera déterminé par la société et devra être le même dans toutes les parties de l'organisme. » (Ib., p. 143).

Dans une société socialiste, une théorie de la valeur sera nécessaire, car RENARD se demande comment peut s'apprécier l'équivalence d'un travail et d'une rémunération? Comment comparer des travaux d'ordres divers? Comment déterminer ce que peuvent valoir, l'un par rapport à l'autre, un service et un objet quelconque?

RENARD étudie ce qui doit être l'essence même de la valeur. La valeur normale des choses est constituée par deux éléments : d'une part, il faut que la chose réponde à un besoin, tout au moins à un désir : c'est en cela que consiste ce qu'on nomme son utilité; d'autre part, il faut que, par un certain travail, cette chose devienne apte à satisfaire le besoin ou le désir existant.

RENARD voit ces deux éléments — utilité et travail — comme indispensables pour définir la valeur des choses, mais en même temps il constate que la valeur n'a rien d'absolu, qu'elle n'a qu'un rapport entre deux quantités variables : l'intensité du désir éprouvé et la somme de travail nécessaire à le satisfaire.

RENARD détermine la mesure de la valeur en distinguant deux catégories de choses : la première comprend les choses qui peuvent être aisément multipliées, de façon que la production soit sans trop de peine mise en équilibre avec la consommation; ce sont, en général, les plus nécessaires à la vie; — la deuxième catégorie comprend les choses qui sont limitées en quantité, soit pour toujours, soit pour un temps plus ou moins long, par la difficultés de les produire ou l'impossibilité de les reproduire; ce sont, par exemple, les œuvres d'art, les inventions nouvelles, les objets rares.

RENARD, au sujet de la première catégorie de choses, constate que l'utilité, le besoin social ne cessent pas d'être la condition préalable et nécessaire de la valeur, mais que la demande étant sûre d'être satisfaite, la cause des variations s'annule.

Le travail, en devenant social, ne tend pas, comme le besoin, à s'annuler. Il peut être et sera sûrement réduit; mais la satisfaction du besoin social exigera toujours une certaine somme d'efforts, et cet effort peut se mesurer par son intensité et sa durée.

L'intensité du travail ne peut être, avoue notre socialiste, évaluée que de façon approximative et indirecte.

La durée est, au contraire, aisément mesurable : c'est l'heure de travail.

Quant à ce qu'a de pénible chaque métier, RENARD propose une entente entre tous les travailleurs, une décision sociale sur le principe d'après lequel le taux de l'heure doit être calculé, et l'adoption d'un principe qui ne permette pas l'arbitraire, qui agisse à la façon d'un régulateur automatique.

Les variations que peut subir successivement la valeur de l'heure de travail pour un même métier sont donc bien mesurées par les variations du rapport existant entre le nombre de travailleurs qui le représentent.

La relation des différentes valeurs de l'heure de travail entre les divers métiers suppose, pour RENARD, la détermination préalable d'un coefficient de valeur moyen, auquel tous les autres devront être rapportés comme à l'unité.

Pour la seconde catégorie de choses, par exemple les œuvres d'art, RENARD répond nettement : « De la sorte, des choses rares s'acquièrent au moyen d'une surenchère, comme dans la société actuelle; la différence (et elle est notable, d'ailleurs) est qu'en régime socialiste la société entière bénéficie du surplus de valeur donné aux choses; que par conséquent le surcroît du prix payé pour les acquérir augmente le total du revenu social et se répartit entre tout le monde. Libre à qui en a envie de se procurer des choses rares, dans les limites de ses ressources! Seulement, celui qui se paie une jouissance supérieure à la moyenne apporte aux autres, à tous les autres, une compensation, en leur fournissant par là même de quoi augmenter le nombre et la qualité des jouissances qu'ils peuvent se procurer à leur tour. Il y a ainsi une tendance naturelle à l'équilibre du superflu. » (Ib., p. 176).

Pour terminer notre exposé sur l'organisation économique du régime socialiste, notons encore que RENARD a proposé quelques idées sur la rémunération du travail en disant que dans la société du socialisme il y aura, dans le revenu social, les dividendes que la société aura à répartir entre tous ses membres; une épargne collective, qui permettra de faire face à des dangers éventuels; l'échange international; l'échange social-(national); les bons sociaux, etc., et il conclut notamment : « Je ne m'amuserai pas d'ailleurs à suivre dans le détail infini de leur application les principes que je me suis attaché à établir, à montrer, par exemple, comment, entre les entrepôts et les différents corps de métier, s'établira un va-et-vient distribuant les produits au mieux de l'intérêt général et particulier, sur

toute la surface du territoire comment chacun sera libre de satisfaire ses goûts et pourra, s'il le veut, voyager hors de son pays en se faisant donner sur l'étranger une lettre nationale de crédit, qui, par une simple opération de comptabilité, rentrera dans la balance de l'échange international. Avec un peu d'imagination, il est aisé de se figurer le fonctionnement des rouages secondaires, dont sera nécessairement compliquée la machine sociale; il me suffit d'avoir indiqué, aussi nettement que je l'ai pu, comment est possible et praticable l'agencement des pièces maîtresses. » (Ib., p. 182).

Comme pour JAURÈS, on peut dire de RENARD que ses conceptions sur la justice sont étroitement liées à toutes ses autres pensées; partout dans ses innombrables livres, il a la probité de dire quelques mots sur le problème.

La doctrine socialiste veut que la justice sociale s'impose. Il est donc tout à fait naturel que cet idéal s'applique dans toutes les manifestations du socialisme et qu'il n'y ait pas de limite entre les principes doctrinaux et la notion de justice, qui se confondent.

Dans ce sens, nous citerons quelques passages de divers livres de RENARD.

Quand RENARD pose le problème social et quand il veut établir les principes généraux du socialisme, il parle clairement de notre problème et il dit notamment : « Il y a, d'une part, à rechercher le maximum de justice chaque fois qu'il faut déterminer ce qui doit appartenir, en fait de choses ou d'attributions, soit à chaque individu, soit à la société ou à ses différents groupes. La recherche du maximum de justice est un problème de mécanique sociale, où l'on part de données morales. » (*Régime socialiste*, p. 8.)

RENARD considère le problème de justice sous deux rapports : le rapport des individus entre eux et le rapport des individus avec la société. Et il constate que les individus comparés les uns aux autres sont à la fois divers et semblables; ils sont inégaux en taille, en beauté, en intelligence, en puissance de volonté, mais ils sont équivalents comme êtres humains capables de raisonner, de parler, d'enchaîner des idées abstraites, comme personnes morales.

De cette inégalité et de cette équivalence, qui toutes deux sont naturelles, découle, pour RENARD, dans une société qui veut être conforme aux besoins de la nature humaine, la nécessité d'assurer autant que cela dépend d'elle, à tous ses membres, des chances égales de se développer intégralement, c'est-à-dire inégalement.

D'après RENARD, diversité et inégalité des fonctions corres-

pondent à la variété de goûts et à l'inégalité de faits existant entre les individus; égalité de droits et de devoirs correspond à la ressemblance fondamentale et à l'équivalence existant entre ces mêmes individus : telles sont les deux choses qui doivent être établies ou maintenues côte à côte.

Et la justice, envisagée alors pour RENARD entre les individus, est la possibilité sociale de se développer; à chacun ce qui lui est dû.

La justice envisagée entre les individus et la société est, pour RENARD, la réciprocité des services et l'égalité des obligations de tous envers chacun et de chacun envers tous, telle est la formule qu'il faut accepter.

Mais, RENARD, tout de suite, voit l'impossibilité de ce principe, car les enfants, les vieillards, les infirmes sont incapables de remplir leurs obligations envers la société, et il dit : « Le problème social ne peut donc être résolu dans son entier par la stricte justice; la justice n'est tout à fait juste que complétée par la fraternité; et je ne parle pas seulement de la fraternité individuelle à laquelle on ne peut assigner aucune limite; j'entends une fraternité sociale, pour laquelle il reste seulement à déterminer en quel cas et dans quelle mesure elle doit s'exercer. Encore cette fraternité sociale n'est-elle, à vrai dire, qu'une forme de la justice et de l'intérêt bien entendus : ainsi, le secours à l'enfant rachitique peut être considéré comme une réparation tardive des travaux excessifs ou des misérables conditions d'existence imposés aux parents, ou bien comme un placement à longue échéance et à succès douteux dont la société peut un jour récolter les fruits: » (Ib., p. 12).

Pour RENARD, la justice est encore une condition du maximum d'utilité pour la société, car en favorisant certains intérêts particuliers, il dit qu'on néglige forcément ou même qu'on lèse d'autres intérêts particuliers; et cela, du même coup, est contraire à l'intérêt général.

Citons ici la définition que donne RENARD de l'utilité sociale : « En effet, ce qui est injuste ne saurait être vraiment utile à une société en dépit de toutes les apparences. La justice, qui est essentiellement conciliation d'intérêts rivaux et de libertés également respectives, est le ciment par excellence de toute association; la violer, c'est faire œuvre contradictoire; c'est introduire dans le corps social un ferment de dissolution; c'est le tuer dans l'avenir sous prétexte de le faire vivre dans le présent. On peut dire que la justice est ainsi l'intérêt suprême de tous et de chacun. » (Ib., p. 13).

RENARD parle de notre problème quand il s'adresse à la jeunesse dans son livre *Paroles d'Avenir*, en prêchant comme

libre-penseur : « Une Eglise qui damne pour l'éternité toute personne pensant autrement qu'elle, comme si l'on pouvait penser ce que l'on veut; toutes ces vieilles conceptions d'une humanité-enfant répugnent à l'idée de justice que la lente élaboration des siècles a fait éclore et fleurir dans les hommes d'aujourd'hui. » (Ib., p. 11).

Quand RENARD est démocrate, il dit : « J'ai commencé, mon ami, par te montrer que le socialisme est conforme à l'idéal de justice conçu par la démocratie, et ce n'est point au hasard que j'ai commencé par là. » (Ib., p. 17).

En terminant sa dissertation sur le socialisme orienté dans le sens de la justice et de l'évolution historique, RENARD adresse à son jeune ami les mots suivants : « Au nom de l'histoire comme au nom de la justice : travaille, mon ami, pousse à la roue; n'oublie pas que les grandes poussées collectives sont faites d'une multitude d'efforts individuels; compte sur toi-même et non sur une évolution providentielle ou fatale qui te dispenserait d'agir; aide-toi, car le ciel ne t'aidera pas. » (Ib., p. 25).

RENARD, dans le discours qu'il prononça sur la tombe de LÉON WALRASS, a exposé également quelques pensées sur la justice, qui caractérisaient sa conception : « Socialiste de la chaire, comme disent les Allemands, il s'est proposé un double but, à la fois scientifique et social, digne et d'une grande intelligence et d'un grand cœur : faire plus de lumière, pour faire plus de justice ; préparer, au nom de la raison, de l'idéal, de l'absolu, les solutions que les hommes politiques, hommes de l'action, de la réalité, du relatif, peuvent et doivent faire entrer dans les faits et dans les lois, pour la paix des nations et le bonheur de l'humanité. » (*Discours prononcé sur la tombe de Léon Walrass à Lausanne*. Edition Rivière et Cie, Paris, 1910.)

RENARD a écrit des *Lettres aux Femmes* et là encore il exprime sa conception de l'esprit de justice lorsqu'il dit : « Je vous souhaiterais d'abord l'esprit de justice. Dans les milieux bourgeois, on est volontaires, dédaigneux pour les travailleurs, sous prétexte qu'ils manquent d'élégance, de distinction, de grâce, des belles manières; c'est Vous surtout, Mesdames, qui leur inspirez une sorte de répugnance instinctive... Eh bien, réagissez contre ce penchant à juger les gens par les dehors..., etc... » (*Lettres aux Femmes*, Librairie de la *Revue socialiste*, Paris, 1895, p. 12.)

Pour terminer notre exposé sur le socialisme et sur la conception de justice de RENARD, nous verrons combien il a lutté pour la justice internationale, et pour montrer tous les efforts qu'il a faits dans le but de répandre cette idée de justice, ses

propres paroles seront les plus belles et les plus probantes :
« La conclusion qui se dégage irrésistible de ce volume, c'est que tant de souffrances, tant de luttes, tant de preuves d'énergie patiente et de foi en l'avenir ne sauraient demeurer vaines, et nous avons demandé, au nom de la justice et de la pitié, dans l'intérêt même de la stabilité européenne, que, soit avant la fin des possibilités, par la bonne volonté de la Russie, soit au futur Congrès de la paix, sur les instances des trois puissances occidentales — l'Angleterre, qui fut toujours le refuge inviolé des proscrits, l'Italie et la France, amies fidèles de ces Polonais qui ont cru en elles et combattu pour elles, — un acte solennel reconnaisse et garantisse à la Pologne le droit de revivre et de reprendre sa place parmi les nations. » (Préface de *La Pologne d'hier et de demain*, Paris, Alcan, 1916, p. VIII.)

Critique de la conception de justice
de Jean JAURES et Georges RENARD

Ayant étudié JAURES et RENARD en tant que socialistes, nous ferons une critique d'ensemble de leur conception, et la doctrine socialiste se préoccupant en général d'appliquer la justice sociale, nous en déduisons une conformité de point de vue chez les deux penseurs. Nous noterons les différences qui existent entre les deux conceptions de la justice que nous étudions, mais ces différences sont difficiles à relever et c'est une des raisons qui nous font faire une critique d'ensemble.

Ce qu'on peut constater chez nos deux socialistes, c'est qu'ils ont mis toutes leurs forces à essayer d'appliquer et à réaliser la justice sociale. Ils ont beaucoup travaillé à donner une idée précise de la société future dans tous les domaines de la vie de la société et de l'individu pour nous montrer la société future. Ils n'ont rien négligé, ils ont tout prévu pour nous donner une image complète de la société et de l'individu socialistes, ainsi qu'on a pu le voir dans notre exposé, surtout dans les citations que nous avons faites.

Maintenant, reste à croire à la possibilité d'une société socialiste telle qu'elle est présentée par nos deux philosophes, et reste à critiquer les moyens, les méthodes et, si l'on veut, la justice sociale même des deux socialistes.

Nous nous attacherons à rester sur le terrain théorique et scientifique et à ne pas entrer dans la politique. Nous critiquerons uniquement ce qui se rapporte à notre problème, car, en faisant une critique de la conception de la justice dans les doctrines que nous avons exposées, nous voulons obtenir un résultat scientifique, autant que possible, sans combattre ou défendre aucune des conceptions exposées.

Une objection que nous pouvons faire à nos deux philosophes est celle-ci : aucun d'eux n'a fait une étude spéciale, une étude scientifique, sociologique touchant la notion de la justice, et surtout le fondement de la justice sociale, qui leur est si chère.

Dans notre travail, nous avons fait un exposé complet de la conception de justice de ces deux socialistes, et nous faisons remarquer l'absence d'étude précise, par eux, de notre problème. Ils ont bien parlé et écrit, ils ont été profonds et justes dans leurs idées sur notre problème, mais il leur manque la préoccupation scientifique. Ils ont été des hommes soucieux d'exactitude et d'équité, mais, relativement à notre problème, ils ont plutôt été des hommes d'action et de politique que chercheurs de vérité objective.

Leurs doctrines sont des doctrines de la société qui sera, qui viendra et, selon eux, où la justice sera entièrement appliquée. Ils ont proposé d'appliquer la justice sociale mais ils ont négligé de l'expliquer systématiquement et scientifiquement; ils ont plutôt voulu l'action et l'application de la justice sociale que l'explication et la documentation.

Ils sont sûrs qu'une justice sociale est nécessaire, que tout le monde sent ce qu'est la justice. C'est pour cela qu'ils n'ont pas jugé utile de chercher l'origine de la justice et de la définir. Ils sont partis de ce point de vue que dans la société actuelle il n'existe pas de justice sociale, mais qu'il y en a un besoin absolu, et qu'alors elle doit être appliquée et réalisée.

Ils n'ont pas jugé nécessaire de faire une étude spéciale de la notion de justice, surtout de la justice sociale, en raison du fait même de l'utilité actuelle de la justice sociale et du désir pressant qu'en ressent la société.

Mais voici une autre objection. Est-ce que la justice sociale est vraiment recherchée par toutes les sociétés, ou seulement par quelques groupes de sociétés? Nos socialistes ont supposé que la justice sociale est un idéal recherché par toutes les sociétés; mais quand on pénètre dans la société actuelle, on voit bien que la lutte pour la justice sociale est une lutte limitée à quelques groupes ou à quelques nobles hommes; que souvent même l'idée de la justice sociale a été, dans la société actuelle, repoussée comme une idée inutile et dangereuse. Nous demandons à nos socialistes si, dans ces conditions, la justice sociale proposée par eux sera une justice pour tous, pour tous les individus de la société actuelle, ou seulement pour quelques groupes? Ils nous répondront : forcément pour tous! Mais ils se trompent, car il y aura des hommes de la société actuelle qui ne seront pas de cet avis et qui ne seront pas atteints par cette justice.

Si nous examinons la question avec objectivité, nous devons noter le raisonnement de ceux qui ne seront pas partisans d'une justice sociale. Si l'on se place au point de vue du sentiment de la justice, de la psychologie individuelle, on voit que la jus-

tice juridique et psychologique sera violée. Mais pour les socialistes, la justice sociale est le but suprême de l'homme et de la société, et pour atteindre ce but, on est autorisé à violer la justice juridique et psychologique, c'est-à-dire les droits positifs et les sentiments individuels.

Nous devons comprendre pourquoi nos socialistes ont lutté et ont tout sacrifié pour réaliser la justice sociale. C'est que, pour eux, la justice sociale est une loi de l'humanité et de l'avenir. Pour eux, la justice sociale doit être et sera établie indubitablement dans la société. Cependant, ils n'ont pas su être prophètes au point de dire à quel moment elle sera réalisée.

Nous ne parlerons pas des possibilités d'application et des méthodes qu'ils ont proposées pour arriver à la réalisation de la justice sociale. Nous nous bornerons à constater qu'il y aura certainement des groupes qui ne l'admettront pas et pour lesquels la justice sociale ne sera pas une justice objective. En conséquence, nous pouvons dire que la conception de la justice sociale chez nos socialistes n'est pas exclusivement sociale au point de vue théorique, car elle ne sera pas acceptée de tous les groupes de société, mais seulement de quelques-uns.

Nous arrivons maintenant aux légères différences que nous distinguons dans les conceptions respectives de JAURÈS et de RENARD.

JAURÈS avait une conception de la justice plutôt métaphysique et historique, celle de RENARD était plutôt pratique et psychologique.

JAURÈS, dans tous ses écrits et discours, a voulu prouver que la justice est une notion historique, que la justice sociale n'est pas une invention, que c'est une force, une espérance, une énergie, selon ses propres termes. La Révolution a montré que la justice sociale est une lutte sociale et que, pour l'humanité, la justice sociale ne sera pas un mot vide, vain et affaiblissant, ainsi qu'il le dit lui-même : La justice sociale sera réalisée en tous les cas; elle est inévitable; elle doit exister; la route est tracée pour toutes les sociétés vers la justice sociale, rien ne peut empêcher cet acheminement.

JAURÈS a parlé également de la justice comme d'une notion métaphysique. Pour lui, la justice n'est pas un hasard, elle est une loi idéale; elle est une loi d'unité dans l'ordre moral.

JAURÈS a conçu très largement la justice sociale et toutes ses pensées étaient tendues vers le but de la faire mieux comprendre, d'en éclairer les hommes, de prouver que c'est un besoin de la société. Et pour ces raisons, si l'on analyse toutes les réflexions qu'il a faites dans d'innombrables discours,

on en viendra à cette conclusion que la justice sociale était fort bien défendue par lui et qu'elle était toujours un but de sa vie politique et intellectuelle.

Si nous nous éloignons des questions purement théoriques, nous devons dire que JAURÈS était un champion de la défense et de la lutte pour une justice sociale. La notion de justice sociale chez JAURÈS était vraiment, à tous les points de vue, bien posée et bien défendue.

Objectivement parlant, il est très difficile de critiquer les idées et les réflexions de JAURÈS relativement à la justice sociale, parce qu'elles sont nobles et élevées.

JAURÈS et RENARD ont parlé de la justice sociale au nom de leurs doctrines et l'on peut dire qu'ils n'ont pas été très objectifs; mais tous deux, surtout JAURÈS, ont fait les plus justes, les plus belles, les plus profondes réflexions qui soient dans la littérature mondiale sur la justice sociale.

Naturellement nous pouvons nous demander si l'on doit croire seulement à ces réflexions et ces idées justes et séduisantes, ou si l'on peut en tirer un résultat scientifique ?

La réponse est facile. Résultat scientifique ? mais, hélas, il n'existe pas une science de la justice sociale, ni aucune discipline scientifique qui puisse nous satisfaire et donner des résultats scientifiques. Donc, nous devons conclure qu'il ne reste à croire qu'aux réflexions et aux idées.

Mais à ce moment, nous entrons dans un domaine où le goût de l'esprit et les affinités intellectuelles, le caractère des individus et la mentalité des hommes jouent un rôle prépondérant, et alors les plus profondes et les plus belles réflexions seront peut-être parfois vaines et sans effet.

La justice sociale est, aujourd'hui, une question politique, mais espérons que la justice sociale sera aussi une question juridique et sociologique.

Nous passerons maintenant à la conception de la justice chez RENARD. Nous avons dit dans notre exposé, à l'aide de quelques citations, comment RENARD a conçu la justice, et nous pouvons dire qu'il l'a conçue d'une manière plutôt pratique. Il considérait, en effet, le problème de la justice sous deux rapports : celui des individus entre eux et celui des individus envers la société et il veut que la justice soit appliquée dans deux rapports. Comme RENARD est un homme qui a vu la réalité du monde social, il a fait, en parlant de la justice, certaines réserves et observations. Voici une observation très juste : « Le problème social ne peut donc être résolu dans son entier par la stricte justice; la justice n'est tout à fait juste que complétée par la fraternité; et je ne parle pas seulement

de la fraternité individuelle à laquelle on ne peut assigner aucune limite; j'entends une fraternité sociale, pour laquelle il reste seulement à déterminer en quel cas et dans quelle mesure elle doit s'exercer ». (*Régime socialiste*, p. 12)

RENARD a toujours été un homme juste, vivant dans le réel; s'il a parlé de ce qui doit être, il l'a fait avec une grande connaissance des choses. Ce n'est qu'en ayant la connaissance du vrai, du réel, que l'on peut réussir à réformer la société.

RENARD, quand il a parlé de la justice, s'est exprimé toujours concrètement en s'adressant aux hommes, aux femmes, aux jeunes gens : il disait à ses lecteurs ce qu'est la justice et comment, pratiquement, ceux-ci pouvaient parvenir à l'exercer. Ses idées sur la justice correspondaient à celles de ses lecteurs.

Par sa manière d'écrire et d'exprimer ses idées en ce qui concerne particulièrement notre problème, RENARD était un psychologue, un homme qui connaissait la mentalité et la morale de la société dans laquelle il vivait; il connaissait bien les réactions et les idées des hommes de son temps; aussi quand il parle de la justice, il se rend bien compte des préjugés de ses contemporains. Quand il écrit pour ses lecteurs il leur dit, d'abord, quels sont ces préjugés et, ensuite, comment les éviter.

Nous ne pouvons vraiment faire aucune objection aux idées de RENARD relativement à notre problème par ce que, comme nous l'avons dit pour JAURÈS, elles ne sont pas présentées scientifiquement. Ce sont des idées qui appartiennent à l'avenir et auxquelles on ne peut seulement croire. Nos objections, si nous les faisons, ne seraient pas non plus scientifiques et nous entrerions dans un domaine que nous voulons absolument éviter.

Pourtant nous dirons que la conception de RENARD sur la justice sociale est claire : elle a toujours eu pour point de départ l'utilité sociale et le bonheur de l'humanité. Elle est noble et juste.

Après avoir constaté les toutes petites nuances qui existent entre les deux conceptions de la justice de JAURÈS et de RENARD, nous finirons notre critique en disant que dans leurs conceptions la justice n'était pas autrement conçue que comme une justice sociale, et quand nos socialistes parlent de la justice, c'est toujours dans le sens de la justice sociale. La justice sociale est le but de nos socialistes. Elle est le suprême résultat de toutes les autres sortes de justice. Pour parvenir à réaliser la justice sociale, nos socialistes sont d'accord pour dire que toutes les autres sortes de justice devraient être sacrifiées (justices juridique, politique).

II^e PARTIE

Essai sociologique sur la conception de la justice

Après avoir étudié la notion de la justice chez les penseurs dont nous avons exposé les idées dans notre étude, nous allons maintenant essayer d'établir les résultats que l'on peut dégager de notre travail, en formulant notre conception personnelle.

Nous plaçant à un point de vue purement théorique, à l'exclusion de toute préoccupation pratique, nous aboutirons moins à des vérités établies de façon absolue qu'à des constatations sociologiquement évidentes.

Si nous passons en revue les diverses acceptions de la notion de justice (et elles sont nombreuses), comme notre étude l'a fait ressortir, nous verrons qu'on aboutit à distinguer autant de formes de justice qu'il y a d'acceptions à ce terme.

C'est ce que nous nous attacherons à éclaircir maintenant.

Nous croyons qu'en examinant successivement les différentes formes de justice, économique, politique, juridique, etc..., nous arriverons à saisir de façon claire les sens véritables de cette notion si vague et si changeante qu'est la notion de justice.

Il suffit d'une simple observation, accessible à chacun de nous, pour constater que la justice se présente sous des formes variées, plus faciles à dégager dès qu'on se donne la peine de réfléchir sur la signification des faits qui se déroulent autour de nous.

La notion de justice a été et est encore un objet d'étude

pour des penseurs appartenant à des disciplines diverses. Selon les points de vue, et relativement aux buts poursuivis, les définitions qu'ils ont données sont extrêmement variées.

Nous essaierons d'expliquer ce qu'on peut entendre par les distinctions que nous allons noter entre les formes de justice suivantes : la justice métaphysique, morale, psychologique, économique, politique et juridique.

La justice métaphysique

En ce qui concerne la notion métaphysique de la justice, nous étudierons l'essence de la justice considérée dans ses caractères stables, et en quelque sorte définitifs, indépendants des diverses sciences dont elle a constitué un objet d'étude. Car on peut voir aisément que cette notion métaphysique est le point de départ de toutes les théories soutenues à propos de la justice.

La notion métaphysique de la justice est claire et évidente. Même au point de vue sociologique, la justice en son sens métaphysique peut s'observer. Il est impossible de ne pas toucher à la métaphysique quand on traite de cette notion, si l'on veut faire une étude complète et générale.

La notion métaphysique de la justice se retrouve, toujours la même et inchangée, sous la diversité des expressions doctrinales. Elle apparaît à tous comme une notion purement idéale et transcendante. C'est la notion, telle qu'on l'a trouvée au cours des siècles, dans toutes les doctrines, à travers les courants de la pensée philosophique. C'est la justice conçue comme un but suprême auquel tendent et l'homme en particulier, et la société. C'est une idée proprement humaine.

La notion de la justice métaphysique est évidente pour tout le monde, elle vit dans la conscience collective; elle est quelque chose d'éprouvable et de mesurable. C'est une notion vivante. Cette idée de la justice est une notion tout à fait abstraite, mais facile à constater.

En premier lieu, si on fait une enquête dans une société civilisée de notre temps, quel que soit son niveau culturel, en s'adressant à des hommes ayant l'expérience de la vie, on verra bien que tous les hommes interrogés seront d'accord pour affirmer que dans la justice il y a quelque chose de divin pour les uns, pour les autres, quelque chose de métaphysique. Pour tous, cependant, elle existe véritablement, elle existe comme idée abstraite.

Il ne s'agit pas de trouver ici une formule précise, une expression exacte de cette idée abstraite.

Ce que nous voulons dire, c'est que dans la conscience des hommes, l'idée abstraite de la justice est présente et vivante.

La justice métaphysique est réelle, elle se sent, en un mot, elle existe. C'est que la notion de justice a toujours été traitée au cours de l'histoire, elle a été un objet d'étude, de réflexion, de méditation, d'observation de la part des philosophes, des juristes, des hommes de lettres, etc.

La notion de justice a été discutée, c'est là un fait irréfutable et scientifiquement établi.

Nous ne voulons pas montrer dans quelles doctrines, à travers quels courants philosophiques la justice a été traitée, nous voulons seulement montrer qu'elle a été un objet de discussion.

La métaphysique n'a pas pour objet, ici, de rechercher les premiers principes et les causes d'absolu, nous la concevons comme une science s'attachant à établir la possibilité de l'existence de l'idée de justice.

Nous n'essaierons pas de résoudre le problème de la justice au point de vue métaphysique et de dire ce que c'est que la justice en soi, d'en déterminer les caractéristiques ni d'en donner une définition, comme par exemple celle de PLATON, ou des autres penseurs.

Mais nous disons que nous nous rallions à la conception qui admet que l'idée de justice a son origine dans l'homme même, en dehors de toute interprétation religieuse.

L'étude des sociétés primitives nous révèle déjà l'existence de l'idée de justice. Nous trouvons dans les sociétés inférieures la notion de la justice, quoiqu'elle soit très primitive et vague, à peine formulée et écrite, très souvent tout à fait opposée à notre idée de la justice au point de vue des actions considérées comme justes, et nous paraissant manifestement injustes. Toutefois, tous les sociologues s'accordant pour constater que même dans la société primitive il existe une idée de la justice, cela nous suffit pour affirmer que l'idée de justice a toujours existé dans les sociétés.

Les hommes l'ont-ils trouvée toute faite ? Car si la société a trouvé ainsi la justice, c'est donc que la notion de la justice existe en dehors de la société comme une idée qui lui est étrangère. Nous rejetons cette origine, et nous admettons que la justice a été inventée par les hommes, c'est-à-dire que l'idée n'existe pas en dehors d'eux. Mais nous l'avons créée, et l'existence actuelle de l'idée de justice s'explique par le fait qu'elle est une création de l'homme vivant en société. Cette idée de justice est maintenant admise comme vérité historique, scien-

tifique. En outre, nous disons qu'elle est immanente à tout groupement humain. Elle est inchangeable dans son essence, quoique variée dans ses expressions. L'idée de la justice était et sera une idée toujours implantée dans la conscience individuelle, mais comment cette idée a été présentée, conçue et exprimée est une question toute historique.

L'idée de la justice existe alors métaphysiquement, non pas d'une existence transcendante, mais immanente, puisqu'elle dérive de la société, elle est l'œuvre et de la raison et des sentiments des hommes, et dans cette mesure elle nous apparaît comme métaphysique.

Justice morale.

La justice morale est une notion qui a été étudiée et traitée par les philosophes.

La justice est évidemment une notion morale, car dans la vie, dans l'histoire, la justice a toujours été traitée comme une vertu. « Etre juste », c'est une vertu, c'est même une des premières vertus. Il faut être juste, il faut pratiquer la justice. Nous pouvons même dire que la notion de justice avant les Pythagoriciens était seulement traitée comme notion purement morale, ce sont les Pythagoriciens qui les premiers l'ont traitée comme une notion juridique.

Qu'est-ce que la justice au point de vue moral ?

Existe-t-elle vraiment et scientifiquement ?

Tous les moralistes qui ont eu la prétention de parler de la morale au nom de la science ont presque toujours échoué, car la morale ne peut être traitée comme une science qu'au point de vue sociologique. Tous les philosophes qui ont essayé d'établir la morale, de fonder la morale sur la raison, le sentiment ou l'utilité ont trouvé des fondements relatifs et variables, changeant d'après les individus et les sociétés. Chacune de ces morales se présente comme partiellement vraie.

La justice morale ne peut donc être étudiée que comme un des faits moraux qui font l'objet des études sociologiques.

Comment la notion de justice est-elle un fait moral ?

Nous avons déjà dit que l'existence de la notion de la justice est très évidente dans la conscience individuelle, aussi bien que dans la conscience collective. La notion de la justice existe dans chaque individu, comme notion morale, c'est-à-dire que chaque individu sent bien ce que c'est que d'être juste ou injuste, ce que c'est que de pratiquer la justice vis-à-vis de ses semblables, et même à l'égard des animaux.

Chaque individu, dans la société civilisée, sait bien et sent très bien s'il a été juste ou injuste dans une circonstance donnée. Il y a une conscience individuelle très développée de la notion

du « juste » mais variable d'après les individus, car elle n'est pas développée également chez tous. La justice admet des degrés dans la conscience, comme il y a des hommes plus vertueux que d'autres. La justice étant une vertu, elle varie selon les individus et les sociétés comme toutes les autres vertus.

La justice est conçue aussi comme un idéal qui existe dans la conscience individuelle. Il y a dans l'histoire quantité d'hommes qui ont été justes dans la vie pratique: les saints de l'Eglise; les sages antiques, qui ont eu comme idéal suprême d'être juste dans leur vie. Combien se sont sacrifiés pour montrer aux hommes dans quelle mesure il convenait d'être sages et justes !

Etre juste est un idéal de premier ordre dans la vie pratique morale, et comme on peut le voir, peu d'hommes ont vraiment possédé ou même approché cet idéal.

La notion de justice morale a alors un caractère déontologique (science de ce qui doit être), et comme telle, elle a une raison d'exister. Son but est le progrès moral de la notion du juste chez l'homme.

Les hommes seront d'autant plus justes que la notion de la justice, dans la société dans laquelle ils vivent, sera plus élevée. S'il n'y a pas d'idéal, il n'y a pas de volonté de créer un état plus juste que l'état actuel. La justice morale a essentiellement un caractère déontologique.

Nous notons cela expressément, car il y a des cas où le caractère moral de la justice n'est pas si clairement exprimé. Par exemple, la justice économique (justice sociale).

La différence entre la notion de justice morale et les autres sortes de justice réside justement dans ce caractère plus ou moins accusé.

C'est qu'il est très facile d'observer la notion de justice dans une conscience individuelle, il suffit pour cela de regarder la vie quotidienne, mais il est plus difficile de l'observer dans la conscience collective, car elle est beaucoup plus complexe.

La notion de justice dans la société est très variable et changeante, elle dépend de la société, des mœurs, du degré de civilisation, etc. Pour une société déterminée, être juste est souvent quelque chose de tout à fait contraire à ce que c'est dans une autre société. L'idéal moral, les vertus varient avec les groupements, et la notion de la justice n'est pas moins changeante.

Cependant, dans chaque société, il existe un criterium spécial permettant de distinguer le juste de l'injuste. Non seulement le criterium de la société primitive diffère de celui de la société civilisée, il existe entre les classes sociales des criteriums différents pour juger du juste et de l'injuste.

Pour une classe, être juste, c'est quelque chose d'autre que pour une autre classe. Rappelons seulement la manière différente, dans les familles de traiter les femmes, par exemple dans l'aristocratie riche et dans une classe paysanne pauvre. Quelle différence dans la façon d'être vis-à-vis d'une femme chez les uns et chez les autres.

Mais dans tous les groupes de sociétés, il y a une conception certaine et vivante de la justice. Elle peut apparaître comme tous les autres faits moraux apparaissant exclusivement à un groupe, à une classe, en un temps déterminé, comme un préjugé. C'est ainsi, par exemple, que nous jugerons la conception de la justice dans la société féodale, ou dans les sociétés admettant l'esclavage.

Nous voyons ainsi que l'idée de la justice s'est acheminée péniblement vers ce qu'elle nous apparaît être aujourd'hui; mais on peut cependant constater qu'indépendamment des formules qui nous apparaissent comme les préjugés d'une époque; la notion de la justice considérée comme une vertu, comme un principe de conduite, comme une règle de morale individuelle et collective a toujours été très vivace.

Les formes qu'elle a revêtues dans l'histoire, c'est ce qui pour nous prend valeur de préjugé, mais nous pouvons croire non sans raison que peut-être nos conceptions d'aujourd'hui seront les préjugés de demain.

A tout le moins, pouvons-nous tâcher de faire que ce préjugé semble tel le moins possible aux générations futures et que notre conception actuelle soit durable.

La question est claire, mais la solution n'est pas si facile, car il s'agit alors de réformer la société et d'améliorer l'individu, question très complexe. Mais nous pensons modestement que les sociétés d'aujourd'hui peuvent être réformées plutôt par un changement des institutions sociales que par une amélioration de l'individu. Cette dernière est bien difficile, car à part l'instruction et l'éducation, nous n'avons guère de moyen efficace d'améliorer l'individu.

Mais laissons de côté cette discussion et constatons que la justice, en tant que notion morale, est un fait.

La notion de la justice, conçue comme l'idéal d'une société, existe aussi dans la conscience collective. On peut constater, par exemple, en étudiant la Révolution Française de 1789, le rôle important que l'idée de justice a joué à cette époque.

Mais revenons à présent au caractère déontologique de la justice morale dans la conscience collective, qui est également évident.

Dans la société d'aujourd'hui, la justice morale prend une forme de lutte pour la justice sociale, alors que dans la Révolution française par exemple, la justice morale a été une lutte pour la justice politique. (Il y a quelques socialistes qui prétendent qu'elle était une lutte pour la justice sociale ? Mais si nous jugeons d'après les résultats obtenus par la Révolution Française de 1789, nous nous apercevons que la préoccupation principale a été la justice politique.)

La justice morale a joué un grand rôle dans l'histoire des mouvements collectifs : la collectivité, inspirée de l'idée de la justice comme vertu, s'est attachée à réaliser plus de justice dans la société. L'humanité entière est à coup sûr en route vers une justice plus élevée et toujours poursuivie.

Remarquons seulement quels progrès on peut constater, de la société ou état admettant l'esclavage comme une institution politiquement et juridiquement établie, aux sociétés actuelles pratiquant la liberté politique, le suffrage universel et l'égalité politique. C'est un acheminement de la justice très évident et très sûr, il y a un progrès incontestable. Toute l'humanité tend vers plus de justice, et elle y tend parce que la justice est une vertu, même quand il s'agit des collectivités, elle est un idéal tant individuel que collectif.

On peut constater qu'il existe un certain progrès vers la justice. Ce progrès se poursuivra-t-il dans l'avenir, en dépit des obstacles qui peuvent se dresser et entraver sa marche ?

Nous croyons malgré tout au triomphe final de l'idée de justice à travers les vicissitudes du progrès moral social, car l'histoire nous montre que, malgré les vices et les crimes, malgré les préjugés sociaux et les idéologies nationales, malgré les guerres, il y a une marche sûre en avant, s'orientant dans le sens d'une plus grande justice.

Nous n'insistons pas davantage et laissons à la méditation des lecteurs les considérations relatives à cette brûlante question.

Justice psychologique.

Par justice psychologique, nous entendons le sentiment de la justice dans la conscience des hommes.

Le sentiment de la justice est un sentiment très vague et intime, même lorsqu'on l'étudie dans la psychologie collective, il garde toujours ces caractères.

Si le sentiment de la justice est variable et changeant d'après les individus, c'est toujours au fond un sentiment, et c'est comme tel qu'il existe dans le caractère de l'homme et dans la société.

Comment démontrer l'existence du sentiment de la justice ? Observons-nous nous-même, observons notre vie quotidienne, nous trouverons à chaque instant ce sentiment en action. On peut dire que nous cherchons toujours le sentiment de la justice chez les autres plutôt que nous ne nous efforçons d'être justes envers les autres : c'est dans la nature de l'homme. Nous avons le sentiment de la justice dès que nous nous plaignons de quelque chose, dès que quelqu'un accomplit une action qui ne semble pas s'accorder avec notre sentiment personnel de la justice. Nous sommes mécontents si nous n'avons pas pu obtenir une récompense selon nos mérites. De même un condamné trouve rarement sa peine juste.

Ces faits prouvent l'existence d'un sentiment très fort à l'intérieur de chacun de nous. C'est un sentiment qui est très efficace au point de vue de l'action individuelle et de l'ambition personnelle. Combien les condamnés luttent souvent pour obtenir une peine moins sévère, ou les innocents pour être libérés. Les annales du droit pénal fourmillent d'exemples.

Même dans le droit civil, nous pouvons voir chaque jour dans les tribunaux quel rôle joue ce sentiment de la justice.

Et nous pouvons dire que les principes des droits pénal et civil se sont bien inspirés de ce sentiment. Ce sentiment a toujours été le point de départ de toutes les législatures, et dans les lois écrites et dans les lois non écrites. Beaucoup de théoriciens du droit ont écrit à propos de ce sentiment, et ces théories

sont pleinement justifiées. Une psychologie juridique est absolument indispensable et doit servir beaucoup à la science du droit.

Mais n'entrons pas dans la pure science juridique où cette question est élaborée et sérieusement discutée. Contentons-nous d'observer le sentiment de la justice en dehors du droit. Regardons seulement notre vie morale, notre vie publique ou privée. Observons notre conduite vis-à-vis des hommes avec qui nous vivons, nous verrons qu'à chaque moment ce sentiment joue un rôle prépondérant dans nos jugements et volitions.

Ainsi donc, l'existence du sentiment de la justice est une évidence psychologique. C'est pourquoi nous le traitons comme un fait qui existe véritablement, et que l'on peut constater positivement.

Au fond, ce sentiment est instable, car chacun cherche la justice pour soi-même et a sa conception nettement individuelle. Pour arriver à un résultat vraiment sûr, il faudrait étudier la psychologie individuelle, observer chaque homme à part, pour constater d'où lui vient ce sentiment, quels en sont les éléments. Nous pouvons bien dire que le sentiment de la justice n'est pas chez tous aussi noble et aussi large, qu'il dépend de la vie et du caractère des individus. Au contraire, il existe beaucoup d'hommes chez qui le sentiment de la justice est le fruit de leur égoïsme.

C'est justement cette grave constatation qui soulève un problème irrésolu de la notion de justice en général. Il a existé pendant des siècles deux catégories d'hommes : ceux qui obtiennent plus qu'ils ne méritent, et ceux qui obtiennent moins qu'ils ne méritent.

Si on pouvait établir chez chaque homme l'origine morale de ce sentiment, on fonderait une science extrêmement utile. Hélas ! même théoriquement, nous ne pouvons pas dire ce que c'est que ce sentiment, quelle est son essence objective et absolue.

Le sentiment de la justice est le produit de tous les complexes mentaux de l'homme et de la société. Un génie et un criminel ont tous les deux le sentiment de la justice, chacun à sa manière. Même un criminel peut logiquement défendre sa conduite du point de vue de ses sentiments. Mais quelle différence entre ces deux sentiments !

Si nous voulons formuler un vœu pour l'avenir, il faudrait souhaiter que le vrai sentiment de la justice tout empreint de noblesse et de vertu, celui qui est la caractéristique des hommes éclairés et forts qui ont su et pu pendant l'histoire montrer à l'humanité ce qu'est la grandeur d'âme, soit toujours un guide pour les hommes.

Malgré toutes les difficultés, malgré l'insuccès provisoire des

hommes véritablement justes, nous espérons que le sentiment de la justice ainsi conçue vaincra comme il a vaincu au cours des siècles. Ce sont ces sages qui ont donné à l'humanité ces sentiments nobles, pour qu'elle puisse avancer vers un progrès au moins relatif.

Nous évitons de prêcher ici les sentiments de sacrifice et de sociabilité, nous nous bornons simplement à constater et vérifier l'existence du sentiment de justice, mais notre étude manquerait d'objectivité si nous ne faisons pas remarquer que les hommes justes ont toujours été les guides de la société humaine, précisément à cause de la variabilité du sentiment de la justice. Ces grandes âmes mises à nu par l'histoire sont en effet plus accessibles à la connaissance, et c'est en elles que nous pouvons apercevoir clairement la route que les idées ont suivie, ce que la psychologie ne peut nous montrer.

En outre, une simple constatation est insuffisante, il faut montrer à l'humanité le but à atteindre, et lui fournir des raisons d'action.

Justice économique.

Nous avons usé dans notre étude d'un terme qui n'est pas encore d'un usage d'un très courant, c'est celui de justice économique.

La justice économique, pour nous, c'est la justice sociale, telle qu'elle a été traitée dans l'histoire et dans les écrits des socialistes; elle était traitée comme une justice différente des autres, par exemple de la justice juridique, morale et politique.

La justice sociale a été considérée comme l'égalité économique, surtout dans les œuvres des socialistes. JAURÈS et RENARD surtout ont insisté sur ce point. Ils se sont appliqués à montrer que la justice sociale dans leurs doctrines comporte une forme tout à fait différente de celle qu'elle revêt chez les autres penseurs qui se sont imaginé que la justice sociale était une justice absolue et idéale dans la société. Tous deux, et aussi tous les autres socialistes, nous ont présenté la justice sociale comme visant à l'égalité économique de tous les individus, au moyen de l'abolition de la propriété individuelle, de l'héritage, etc. La justice économique, c'est donc la justice sociale. Or la justice supposant l'égalité économique, on voit l'origine de notre terme de justice économique.

Telle que nous l'avons présentée, c'est une justice doctrinale, qui est l'objet d'une lutte politique dans certains pays du monde civilisé, mais nous répétons encore une fois que nous écarterons toute discussion politique ou de propagande, restreignant notre tâche à la constatation des faits.

Nous disons que la justice économique exige une égalité économique. Nous pensons ici à l'abolition de la propriété individuelle, de l'héritage, etc., et nous voyons tout de suite quelle différence il y a entre cette notion et les autres notions de la justice traitées dans notre essai.

La justice économique étant une notion dérivant de la science se fonde sur l'économie, et pour cette raison, cette forme de la

justice revêt toutes les caractéristiques des problèmes que soulève cette discipline.

La justice économique, c'est la conception des économistes socialistes, des marxistes, d'une justice qu'aujourd'hui on appelle la justice sociale. La discussion se retrouve même dans le monde proprement scientifique, en dehors du monde politique. Le socialisme, présenté comme une science économique, a de nombreux adversaires. La justice économique a toujours été traitée d'un point de vue social, excepté en ce qui concerne les doctrines marxistes, où le point de vue social n'est pas envisagé, car seules y jouent un rôle les lois économiques.

Le marxisme a la prétention d'être scientifique, la justice économique n'y est pas présentée comme un idéal social, mais comme un résultat des lois réelles de la science économique.

Il y a encore des socialistes idéalistes pour qui le problème de la justice sociale a joué et joue un rôle de premier ordre et décisif. Pour ces socialistes, qui veulent absolument établir la justice économique dans la société, comme un idéal qui doit s'appliquer, comme un but à atteindre, pour ceux-là le problème relève de la justice sociale. A la différence des premiers qui préconisent des méthodes scientifiques comme moyens d'arriver à pratiquer la justice sociale, la justice sociale est pour eux un guide.

La justice sociale, présentée par ces penseurs socialistes est-elle une véritable justice, objective et incontestable, et comment s'exprime-t-elle en termes d'égalité ou de proportionnalité ?

Sans critiquer ou défendre aucune doctrine, nous pouvons dire qu'une égalité économique conçue comme égalité absolue est inadmissible.

Quant à la proportionnalité, quelle difficulté pour établir un criterium permettant d'apprécier les mérites ! Les socialistes ont essayé de résoudre ce problème, mais ils ne sont pas parvenus à établir une théorie des valeurs plus justes que celle de la société d'aujourd'hui.

Au fond, l'égalité ni la proportionnalité ne satisfont pas à la notion de justice établie scientifiquement et défendue objectivement, car pour défendre la justice sociale au nom de la science, il aurait fallu avoir une science des valeurs sociales, et un critère très sûr pour mesurer les valeurs humaines. C'est parce que ce criterium manque, que la lutte pour la justice sociale naît du mécontentement provoqué par les injustices du besoin de mieux-être; mais ce n'est pas une lutte pour une idée fondée scientifiquement.

S'il faut prendre position et répondre à la question ainsi posée en ce qui concerne les besoins vitaux, l'amélioration de

la vie des classes pauvres, nous déclarons que nous sommes partisan de l'amélioration du sort de la classe pauvre dans l'humanité entière. Nous disons avec les socialistes qu'il faut plus de bonheur pour tous.

La justice sociale sous cette forme est un idéal. Nous ne pouvons empêcher de reconnaître que c'est un idéal vraiment noble et attirant. Mais nous ne voulons pas tenter de pressentir l'avenir, et nous contenterons de constater la complexité d'un tel problème.

La justice sociale présente aussi, pour le sentiment de la justice, un danger. Car il est bien évident qu'il est injuste qu'un savant sacrifié ait presque les mêmes revenus qu'un manoeuvre, ou qu'un homme plein de vertu vaille un homme vil.

Est-ce que dans la justice sociale appliquée, l'élite intellectuelle sera sauvegardée et conservera ses prérogatives comme dans la société d'aujourd'hui. Oui, mais dans une société soumise au régime socialiste, l'élite ne sera pas distinguée des autres groupes sociaux, si ce n'est seulement par une considération plus respectueuse. Il est facile de voir que la justice, conçue comme un idéal est sans doute vraiment noble, mais quand on veut en faire l'application, il y entre nombre d'obstacles.

Nous avons dit que la justice sociale soulève encore un problème purement économique, quand on le traite objectivement et non pas comme l'idéal d'un parti et d'une classe. Ce problème relève de l'économie, et a été très discuté. La société socialiste donnera-t-elle lieu, avec la production collective, à plus de progrès économiques ? La société sera-t-elle plus riche ? La production collective rendra-t-elle une société plus forte économiquement qu'elle ne l'est aujourd'hui ?

A toutes ces questions, il existe une réponse socialiste, mais cette réponse fait appel plus à la croyance qu'à la connaissance. Et c'est pourquoi la justice sociale, quoi qu'elle soit un idéal très noble, reste souvent, même dans les âmes les plus hautes et l'esprit le plus génial une question relative à une classe de la société, ou une question de doctrine humanitaire.

La justice sociale présente la caractéristique de comporter deux éléments différents qui quelquefois se confondent. D'abord, il y a la réalité : la justice sociale n'est pas appliquée dans la société ; ensuite, la justice sociale existe comme idéal dans le programme du parti socialiste, dans ses écrits. Pour étudier la justice sociale, il faut donc bien distinguer ces deux éléments qui se dégagent d'une étude approfondie. Et il aurait fallu que la justice sociale fût l'objet d'études de la part des hommes de science, c'est une question qui en soulève quantité d'autres, et qui ne doit pas être négligée, même si l'on n'est pas socialiste.

La justice sociale comme problème se présente toujours à nous sous ces deux aspects : idéalité et réalité. Pour pouvoir résoudre le problème, il faut toujours faire attention à ces deux aspects de la justice sociale. Elle est autant un idéal qu'une réalité.

La justice économique, la justice sociale, est la forme de justice qui est aujourd'hui la plus recherchée et fait l'objet de discussions sérieuses et innombrables. En effet, les autres formes de justice sont parfois appliquées bien ou mal, elles existent dans la vie réelle de la société, par exemple la justice juridique ou politique. C'est pourquoi la justice sociale a un caractère spécial. C'est une chose qui vient. Ou lutte pour l'appliquer.

La justice sociale comme une notion précise est difficile à constater positivement dans la conscience des socialistes, car elle est un idéal à atteindre, où l'imagination des socialistes joue un grand rôle. Très souvent, la justice sociale sera présentée par un socialiste d'une certaine façon, et tout autrement par d'autres.

Les socialistes ont une lourde tâche, quand ils parlent de la justice sociale, parce qu'il faut satisfaire tant de besoins, tant d'opinions diverses et elle doit cependant demeurer un idéal pour pouvoir être acceptée par les masses. Cette tâche des socialistes est très délicate, surtout quand il s'agit de proclamer l'abolition de la propriété individuelle, ou de s'élever contre le capitalisme. Les socialistes théoriciens doivent trouver vraiment de belles pensées et les raisons les plus nobles et les plus humanitaires pour que même les capitalistes se rendent compte de l'utilité d'un si noble idéal de justice sociale. C'est pourquoi ils parviennent si rarement au succès.

Nous avons cité, dans notre exposé, les doctrines des socialistes qui ont parlé de la justice sociale, et nous avons pu voir tous les problèmes qu'elle soulève et comment ils les ont résolus. Les réflexions que nous faisons ici se rapportent seulement à la complexité de ce problème, et nous avons voulu en particulier présenter la justice sociale comme une justice économique, pour pouvoir la distinguer des autres formes de justice.

Justice politique.

Nous prenons ici la justice politique comme une forme spéciale de la justice, car la justice politique, par ses caractéristiques, se distingue aussi de toutes autres formes de la justice. En parlant de la justice politique, nous pensons au régime démocratique qui existe dans certains pays, et à toutes les prérogatives qu'apporte ce régime : liberté politique, égalité politique, suffrage universel, etc. Nous disons qu'il existe une justice politique, et il nous suffit de nous rappeler la Révolution Française où cette forme de la justice a obtenu un succès incomparable, résumée dans les mots célèbres : liberté, égalité et fraternité.

La justice politique a existé aussi dans l'antiquité; il y avait des pays possédant un régime démocratique; pendant le moyen âge, la justice politique est suspendue pour reparaitre de nouveau à une ère plus récente.

La justice politique est une forme de justice appliquée dans quelques pays, mais il y a aussi des pays où cette sorte de justice est loin d'être appliquée. Mais en tout cas, elle est différente de la justice économique, qui est une justice qui vient (le régime collectiviste n'existe qu'en Russie). Il faut noter que ces deux formes de justice sont très souvent opposées et dans la théorie sont incompatibles, car pour arriver à la justice économique il faut sacrifier la justice politique (liberté politique), parce que la justice économique, au fond n'est pas une justice pour tout le monde, et pour qu'elle soit telle que le veulent les socialistes, il faudrait supprimer pour le moment la justice politique.

Il y a tant de doctrines socialistes, qui ont fait l'objet d'études très poussées, qu'il serait trop long de s'y arrêter. Mais nous voulons seulement noter qu'au fond de toutes ces théories, ces méthodes socialistes, il y a une vérité incontestable, c'est que ces deux justices, au moins quant à l'avènement de la justice économique sont incompatibles.

La justice politique est alors une forme de justice qui

s'applique plus facilement dans la société. Même en théorie, il n'y a pas de justice politique plus juste que dans le régime démocratique. Les hommes n'ont encore rien inventé qui se rapproche plus de l'idéal de justice que la démocratie (sauf les utopistes, anarchistes, etc.). Car seule la démocratie peut se défendre juridiquement, comme régime politique.

Arrêtons-nous aux caractéristiques de la justice politique.

La justice politique, c'est l'égalité politique, la liberté politique. Mais nous pouvons nous demander si en analysant ces deux termes nous trouvons qu'ils expriment quelque chose de juste ?

L'égalité politique signifie que tous les hommes ont le droit de voter, d'être élus, qu'ils sont égaux devant les lois, etc.

Il y a beaucoup d'antidémocrates qui ont critiqué ce régime, mais est-ce qu'une seule objection de l'aristocratie peut légitimement élever un doute dans notre esprit ?

Si on se place au point de vue moral, on peut dire qu'entre les hommes vertueux et les hommes corrompus, il doit exister une inégalité de considération. Mais quand on parle de la participation des citoyens dans le gouvernement de leur pays, on peut dire alors que l'égalité des hommes devant les lois et devant le suffrage universel est justifiée. La reconnaissance des droits de l'homme, si bien connue, y joue un rôle. L'inégalité naturelle et morale doit s'effacer devant l'intérêt général, c'est la majorité qui règne. La majorité est-elle toujours dans le chemin de la raison et du vrai ? On le suppose, car nul ne cherche à agir contre ses intérêts. Par là même, l'égalité devant le suffrage universel est justifiée, et la justice politique comme forme de justice est plus rationnelle et moins contestable.

De même en ce qui concerne la liberté politique, c'est une liberté qui suppose la connaissance des intérêts, des programmes de partis politiques, et de la morale élevée chez les citoyens. Partout où il y a liberté politique, il y a développement de la vie des divers partis politiques. Il y a, si l'on peut dire, une noble concurrence entre les actions politiques. Chaque parti veut, avec son programme et son action, obtenir davantage de partisans. Il existe une lutte justifiée pour le mieux-être.

Mais, excepté quelques pays soumis au régime dictatorial, le monde ne pourrait qu'apprécier l'utilité de la liberté politique. Les adversaires théoriques ou pratiques de cette liberté n'ont guère de succès.

La justice politique, conçue en tant que liberté politique possède un élément solide et immuable. La liberté sera toujours juste au point de vue politique. Même dans l'avenir, sous n'importe quel régime, la justice politique devra admettre la

liberté comme une chose que l'on cherche à appliquer ou qui l'est déjà. S'il doit y avoir une justice politique, elle sera la liberté politique.

La justice politique est un problème d'actualité, et les résultats obtenus par les diverses révolutions qui ont lutté pour les idées démocratiques devraient être utilisés par tout le monde civilisé.

Nous avons déjà indiqué la différence entre la justice politique et la justice économique; il y a une grande différence dans les termes eux-mêmes et entre les significations propres à chacune de ces disciplines, autant que dans leur nature.

Mais la différence entre la justice politique et la justice juridique semble peut-être moins forte et moins visible. Un peu plus tard, nous parlerons de la justice juridique, qui est pour nous la justice du droit positif et la théorie du droit. Et nous voulons dire maintenant que la justice politique a son domaine propre. Ces deux formes de la justice sont indépendantes entre la justice politique et la justice juridique, et chacune a sa raison d'être.

Il existe des pays où la justice juridique est particulièrement développée; où les systèmes du droit privé et des lois pénales sont très ingénieusement construits et même appliqués, où la juridiction est très évoluée, mais où la justice politique (système démocratique) n'est pas du tout en question. Il y a aussi, au contraire, des pays démocratiques où la juridiction est en retard.

Ces deux formes de justice sont donc admises comme idéal au point de vue théorique, et très recherchées dans la pratique, mais pourtant elles sont théoriquement et pratiquement séparables.

Nous pensons que cette distinction est très utile au point de vue sociologique, et nous montre la réalité du monde social. Il ne faut pas s'en tenir aux théories juridiques qui sont très souvent des constructions logiques, et ne nous révèlent pas la réalité sociale. La justice politique est une justice qui vient de l'état ou du peuple et qui s'applique dans l'intérêt des citoyens. La justice juridique ne vient pas seulement de l'état, elle a des sources bien diverses, et si on emploie ici la méthode d'observation, on trouvera une différence visible. Pour étudier chaque justice à part, on doit savoir qu'elles ne sont pas de même nature, et que l'étude de chacune en particulier offre un intérêt spécial. Il ne faut pas confondre ces deux justices, bien qu'elles soient parfois si proches l'une de l'autre.

La justice politique est juridique lorsque dans un pays il existe un régime démocratique où les lois, les lois administratives, la constitution, sont l'œuvre des juristes. Il y a des pays

démocratiques où les juristes ont pour tâche de construire et d'appliquer les lois démocratiques et quand la justice politique est établie dans un pays, elle devient alors la justice juridique.

Mais la justice juridique est très rarement une justice politique, car la justice juridique n'a pas besoin d'être étroitement liée à la justice politique. Elle a sa vie distincte, elle ne devient rarement justice politique. Il y a bien des lois qui ont tout à fait un caractère politique, mais si on examine en détail les lois des différents pays, on trouvera toujours les tendances politiques d'un pays donné. S'il s'agit de trouver dans les lois toutes les caractéristiques politiques, morales, économiques, etc., ce travail exige une étude spéciale.

Mais pour distinguer ces deux formes de justice, et établir sociologiquement cette distinction, il suffit de voir que chacune d'elles a une vie spéciale dans la société et qu'elles peuvent être appliquées indépendamment l'une de l'autre.

Devons-nous préciser notre conception de la justice politique ? Y a-t-il une justice naturelle, ou un droit naturel, ou la justice politique est-elle une création de la société ?

La justice politique est une notion créée par la société, elle dérive d'elle. En dehors de la société, il n'y a pas de justice politique. Il n'existe pas de droit naturel comme privilège de certaines nations. Il n'existe qu'une justice qui est dans la nature de l'homme vivant en société, et pour autant cette justice peut sembler « naturelle ». Nous ne croyons pas à la justice en dehors de la puissance de création des hommes, et qui serait quelque chose de surnaturel ou de divin. Le droit naturel peut alors exister seulement comme un droit qui n'est pas positif, mais qui est dans la conscience des hommes, dans la théorie juridique, mais non comme quelque chose d'indépendant des hommes et de leurs théories. Le droit naturel est une espèce de la justice que nous avons appelée métaphysique.

La justice politique est une idée créée par les hommes, c'est une création collective. Nous ne chercherons pas ici qui a été le premier à inventer la liberté politique, si c'est un homme ou un groupe de société, il n'est pas important de le savoir, mais en tout cas c'est une idée qui est reçue dans la conscience des hommes civilisés.

L'idée de la justice politique est-elle vraie et réelle ? Vraie, sans doute, car son succès est la marque de sa vérité, réelle car elle existe en puissance dans la conscience des hommes civilisés.

La justice politique est-elle en soi bonne ou mauvaise ?

On ne sait pas absolument ce qu'est le mal et le bien. Si on juge de la qualité d'une idée d'après son utilité et son objectivité,

on peut dire sans difficulté que la justice politique est un bien en soi. Si on envisage l'application qu'elle a reçue dans les divers pays, on verra bien que là où règne la démocratie, il y a plus de contentement et moins de révoltes. C'est la preuve que la justice politique est un bien en soi, ou au moins qu'elle est plutôt un bien qu'un mal.

Justice juridique.

La dernière forme de justice que nous étudierons, c'est la justice juridique, c'est-à-dire le droit positif, droit théorique (qui n'est pas appliqué), en un mot toute la science du droit.

La justice juridique est la forme la plus évidente de la justice. Elle existe vraiment et réellement. Elle est l'objet d'une science très développée, la science juridique. Elle est la substance et le but de la science du droit.

Le problème de la justice, comme notion générale, a été posé tant par les juristes que par les autres disciplines. Et ce sont les juristes qui se sont surtout préoccupés de la résoudre et d'en donner une définition. Rappelons-nous seulement JUSTINIEN et UMPIEN dans l'antiquité. Remarquons de nos jours, tous les juristes de talent. La justice juridique est celle qui a été le plus discutée pendant les siècles.

La justice juridique est une justice qui vit par elle-même et qui a une existence propre, indépendante des autres formes de justice, car elle a ses principes écrits ou non écrits dans les lois. Toutes les autres formes de la justice ne sont pas établies sur des principes si précis, et c'est pourquoi elle est beaucoup plus pratiquée dans le monde.

Ubi civis, ubi jus: là où il y a des sociétés, il y a un droit, et là où il y a un droit, il doit y avoir une justice juridique. Elle est répandue, si on peut dire, partout. Aucune société ne peut vivre sans certaines lois écrites ou non écrites. Ou il y a des lois, ou il y a une justice juridique. Chaque état possède une justice juridique spéciale. Elle existe même dans les sociétés primitives.

Puisqu'il y a autant de justices juridiques que de sociétés, on peut en conclure que la justice juridique est changeante et variable. Elle dépend de la société, du degré de civilisation, etc. On peut apercevoir facilement, quand on voyage, quelle différence il y a d'un pays à l'autre dans la conception de la justice, et par conséquent dans les lois positives. Chacune doit

être créée comme un besoin du milieu et correspondre à toutes les variations de ce milieu.

Mais pour répondre aux vieilles questions relatives à la théorie juridique, nous devons encore faire quelques réflexions au sujet de la justice juridique. La théorie juridique veut connaître l'origine, la définition, la valeur objective, les sources, le but de la justice juridique, et enfin, savoir s'il existe une justice objective, comme vérité objective. Ce sont là autant de questions qui ont préoccupé tous les théoriciens, et surtout les philosophes du droit.

Pour préciser notre conception quant à l'origine de l'idée de justice juridique, nous dirons que c'est une idée qui vient proprement de la société et de la conscience des hommes, c'est une idée créée par les hommes comme une nécessité.

En ce qui concerne la définition de la justice juridique, nous éviterons d'en donner aucune, car aucune définition ne sera positivement vraie et scientifiquement établie. Même au point de vue sociologique, une définition ne pourra jamais être satisfaisante, car les éléments qui constituent la justice juridique sont trop divers et on ne pourra les faire tous entrer dans quelques termes abstraits. Et jusqu'à présent, aucune définition des juristes n'est tout à fait acceptée et considérée comme absolument juste. Autant de conceptions, autant de définitions.

C'est pourquoi, afin de pouvoir mieux observer sociologiquement tous les éléments de la justice juridique en général, il convient de laisser de côté les définitions, qui ne peuvent satisfaire à une recherche scientifique.

La justice juridique a une valeur, mais est-elle vraiment objective ? Si on observe la justice juridique dans un pays ou dans une société, on aura de fortes raisons de dire qu'elle a une valeur objective, parce que, comme toutes les autres valeurs dans une société, elle est utile, et ses effets sont visibles. C'est-à-dire que là où il y a une justice juridique, il y a de l'ordre, du progrès, là où il n'y a pas de justice, ou qu'elle n'est pas si développée, il n'y a ni ordre, ni paix.

Mais si on observe une justice juridique théoriquement, et que l'on pose la question : chaque ordre est-il aussi un progrès ? Chaque progrès constitue-t-il le bonheur et le contentement des hommes d'une société donnée ? nous ne pouvons pas donner une réponse sociologiquement établie.

Nous nous contenterons de juger de la valeur objective des justices d'après l'utilité et la sociabilité. Et nous dirons de la justice juridique, qu'elle est une justice objective pour autant qu'elle est utile, et que cette utilité peut être constatée positivement.

Pour analyser les sources de la justice juridique, nous considérons en premier lieu les législateurs. Mais en dehors d'eux, il y a encore beaucoup d'autres sources : les mœurs, les lois morales, le degré de civilisation, la vie économique et politique, etc. Chacun de ces nombreux organismes joue un rôle certain quant à la justice juridique.

N'oublions pas de noter qu'en théorie les sources de la justice juridique ont une formule plus précise, et certains théoriciens veulent établir des sources positives universellement valables. Mais si nous pensons que les sources envisagées du point de vue sociologique doivent être étudiées à part dans chaque pays en particulier.

Quel est le but de la justice juridique ? Nous dirons que la justice juridique dans son essence vise à l'ordre et au contentement des hommes, pour ne pas dire le bonheur, qui est une chose très subjective. Le but de la justice juridique est clair, mais est-il aussi justifié ?

Toutes les théories sur la responsabilité sont d'accord sur ce point que l'ordre doit exister dans la société et que la société doit avoir une autorité sur l'individu. Mais l'ordre est une chose plus utile et nécessaire que bonne en soi et qui nous soit chère. L'ordre est une nécessité, mais il ne satisfait pas toujours l'individu. Si l'individu possédait une moralité très haute, il n'aurait pas besoin d'un ordre purement restrictif. La justice juridique n'aurait plus pour but que le contentement des hommes. Mais les hommes sont les hommes, avec leurs qualités et leurs défauts, et il faut qu'un ordre existe, et la justice juridique s'occupent précisément de faire que cet ordre soit plus juste et moins pénible.

Satisfaire les hommes : la justice juridique ne parvient pas toujours à remplir cette tâche proprement morale et bienfaisante. Pour pouvoir contenter les hommes individuellement, il faudrait qu'il existât un mécanisme positif et individuellement applicable, ce que nous ne pouvons instituer, car il y a des lois générales, qui sont les mêmes pour tous, on tombe sous l'exercice de ces lois. La tâche de la justice juridique ici est morale, et la difficulté de l'exercer nous fournit encore une raison pour laquelle son caractère est relatif.

Y a-t-il une justice juridique objective, comme vérité objective ?

Nous avons déjà remarqué que la justice juridique varie d'après chaque pays. Existe-t-il, alors, une justice objective, qui soit en dehors des variations, qui soit en soi objective, comme vérité objective ? La justice juridique, en tant que justice objective, existe dans la théorie, dans les raisonne-

ments du théoricien; c'est une idée, un idéal des théoriciens, mais en fait elle n'existe pas. Dans la pratique, la justice juridique ne peut pas être absolument objective et véritable.

La justice juridique est une chose qui dépend des sociétés, des pays, elle n'est pas en soi absolument objective.

Nous ne voulons pas dire que la justice juridique n'est pas objective, en ce sens que nous nierions que le but principal des juristes est de la rendre telle. Ce que nous voulons dire, c'est que la justice juridique, en tant que vérité objective absolue, ne peut pas être constatée.

Pourquoi? Les théoriciens, qui ont la prétention de dire que la justice juridique est une vérité objective en soi, voient dans ces raisonnements et ces idées un problème résolu seulement subjectivement, d'après leurs conceptions propres, leurs aptitudes, leur puissance intellectuelle; ils ne peuvent pas nous donner satisfaction.

La justice juridique, et en général l'idée de la justice, est une chose qui existe en tant qu'idée, comme nous l'avons dit en parlant de la justice métaphysique, mais l'essentiel de l'idée, sa définition positive et objective est impossible à connaître. Les juristes ont toujours un but à atteindre, et ils créent des idées et des constructions logiques. C'est-à-dire qu'ils veulent donner à la justice juridique une vérité objective pour pouvoir aller plus loin dans leurs raisonnements, pour créer les divers droits dont on a besoin. Mais ils oublient toujours que ces idées ne sont pas des vérités objectives et absolues. C'est une chose qui ressort de la réflexion subjective. Il y a beaucoup de théories qui, venant de juristes éminents, sont acceptées comme une possibilité de vérité, qui sont admises, mais qui ne constituent pas une vérité objective en soi.

Si nous disons que la justice juridique n'existe pas en tant que vérité objective absolue, nous ne voulons pas du tout nier l'objectivité de l'idée de justice juridique. Elle possède un certain degré d'objectivité. Dans les pays de haute civilisation, elle a un degré très élevé d'objectivité, car les principes de la justice juridique visent au maximum d'objectivité, mais ce n'est évidemment pas une objectivité absolue, mais nécessaire et utile pour une société donnée.

La justice juridique, en tant que vérité absolue et objective n'existe pas, et ce n'est pas difficile à observer, car dans la théorie pure, il y a toujours des adversaires théoriques. Dans la pratique, il y a toujours deux côtés, l'un pour, l'autre contre. Mais une constatation positive et utile à connaître, c'est que dans la pratique de la justice juridique, il faut

avoir beaucoup de qualités morales, qui remplacent le manque de principes fixes, et même dans la théorie, il faudra avoir beaucoup plus de largeur d'esprit, pour pouvoir comprendre aussi les théories opposées.

La justice juridique, si elle ne peut être objectivement vraie en soi, peut être partiellement vraie et objective, et c'est suffisant pour une conscience honnête. Plus on tend à la rendre vraie et objective, plus on se rapproche de l'absolu. Et ici nous pensons que se pose le problème le plus délicat de la justice juridique, c'est-à-dire l'honnêteté et l'objectivité personnelles des juristes qui l'exercent. Parce que, si l'on constate qu'il n'y a pas une justice absolument objective, on pourra se demander s'il vaut la peine de rechercher la justice d'une façon générale. Nous avons parlé ici du sentiment de la justice, qui cherche la justice même, mais ici, c'est la conscience probe et objective d'un juriste qui est en question : c'est là une chose tout à fait personnelle et qui dépend de la moralité du juriste. Et ici surtout, la morale individuelle a une grande influence sur le droit en général, car là où cesse la rigueur de certaines lois, où les principes du droit sont impuissants, là doit intervenir l'honnêteté, l'objectivité du juriste. Et c'est le problème le plus grave de la justice juridique.

Et pour terminer, nous dirons que la justice juridique sera objective et vraie, dans la mesure où les juristes seront objectifs et honnêtes, praticiens comme théoriciens.

BIBLIOGRAPHIE

Les œuvres des Penseurs traités :

LÉON BOURGEOIS :

Solidarité. Paris, Colin 1931. — *Essais d'une philosophie de la solidarité*. Paris, Alcan 1902. — *Les applications sociales de la Solidarité*. Paris, Alcan 1904. — Discours prononcé au Congrès des Sociétés Savantes à la séance générale du Congrès, le 31 mai 1890. Impr. Nationale 1890. — Discours prononcé au Congrès des Sociétés Savantes à la séance générale du Congrès le 27 mai 1891. Paris, Impr. Nationale 1891. — Discours prononcé au Congrès des Sociétés Savantes à la séance générale du Congrès le 11 juin 1892. Paris, Impr. Nationale 1892. — Discours prononcé en faveur de l'assistance à l'enfance, à l'ensemble général de la maison maternelle, le 7 novembre 1897. Albi, Impr. de Peson. — Discours prononcé au 14^e Congrès national de la Ligue de l'Enseignement à Nantes. Versailles, Impr. de Cerf 1894. — Discours prononcé à la distribution des prix du concours général du Lycée Louis-le-Grand, Henri-IV, Charlemagne, etc. Paris, Impr. Nationale 1899. — L'éducation de la démocratie française. Discours prononcé de 1890 à 1896. Paris, Corneli 1897. — Discours prononcé au Sénat à la séance du 11 mars 1892 sur le sujet de loi ayant objet de la constitution des Universités. — Lettre. Voir: Christian ARTHUR. *Origine de l'imprimerie en France*. Paris 1900. — Lettre. Voir: GACHE la rhétorique du peuple. Nouvelle édition. Paris 1901. — Lettre. Voir: GAVELLE H. *De la création au profit de tous les travailleurs d'une caisse générale de retraite pour la vieillesse*, 2^e édition, Paris 1901. — Lettre-préface. Voir: CADOUX G. *Un demi-siècle d'enseignement moderne. Le collège Chaptal à Paris*. Paris 1898. — Lettre-préface. Voir: CHOUBLIER. *L'école internationale de l'Exposition*. Paris 1901. — Préface. Voir: BUISSON H. *Le rôle de la coopération et son application pratique*. Paris 1897. — Préface. Voir: MÉRIGNAC. *La Conférence Internationale de la Paix*, étude historique, exégétique et critique des travaux et des résolutions de la conférence de la Haye de 1899. Paris 1900. — Préface: Voir:

SKARZYNSKI, *Le Progrès social à la fin du XIX^e siècle*. Paris 1909. — Discours prononcé sur la réforme des méthodes de l'Enseignement primaire. Châlons-sur-Marne, Impr. de l'Union républicaine 1894. — *L'Œuvre de la Société des Nations 1920-1923*, Paris Pyot 1923. — Discours prononcé sur la diplomatie du droit à Reims le 15 juin 1909. Paris Delagrave 1909. — *La politique de la prévoyance sociale*. Paris, Eugène FASQUELLE 1919. — Lettre au Congrès Radical et Radical-Socialiste. Paris 1909.

ALFRED FOUILLÉE:

La Philosophie de Platon. Paris, Belin 1925. — *La Philosophie de Socrate*. Paris, Lagrange 1874. — *Histoire générale de la philosophie*. 7^e édition, Paris, Delagrave 1893. — *Extraits des grands philosophes*. Paris, Delagrave 1877. — *Liberté et déterminisme*. Paris, Alcan 1923. — *L'Evolutionisme des idées-forces*. 4^e éd., Paris, Alcan 1906. — *L'Avenir de la métaphysique fondé sur l'expérience*. Paris, Alcan 1921. — *Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*. 4^e éd., Paris, Alcan 1921. — *Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*. 3^e éd., Paris, Alcan 1920. — *La Pensée et les Nouvelles écoles anti-intellectualistes*. Paris, Alcan 1930. — *Exquise d'une interprétation du monde*. Paris, Alcan 1923. — *La Psychologie des idées-forces*. 5^e éd., Paris, Alcan 1921. — *Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races*. 5^e éd., Paris, Alcan 1921. — *La Psychologie du peuple français*. 6^e éd., Paris, Alcan 1921. — *Exquise psychologie des peuples européens*. Paris, Alcan 1921. — *Critique des systèmes de morale contemporaine*. Paris, Alcan 1921. — *La Morale des idées-forces*. Paris, Alcan 1921. — *Eléments sociologiques de la morale*. Paris, Alcan 1905. — *Les moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*. Paris, Alcan 1905. — *Nietche et l'immoralisme*. 4^e éd., Paris, Alcan 1920. — *La Morale, l'art et la religion d'après Guyau*. Paris, Alcan 1923. — *L'Idée moderne du droit en Allemagne en Angleterre et en France*. Paris, Hachette 1878. — *La France au point de vue moral*. Paris, Alcan 1921. — *La Science sociale contemporaine*. 5^e éd., Paris, Hachette 1910. — *La Propriété sociale et la démocratie*. Paris, Hachette 1884. — *Le Socialisme et la sociologie réformistes*. 3^e éd., Paris, Alcan 1926. — *La Démocratie politique et sociale en France*. Paris, Alcan 1923. — *Humanitaires et libératoires au point de vue sociologique et moral*. Paris, Alcan 1922. — *L'Enseignement au point de vue national*. Paris, Colin 1920. — *Les Etudes classiques et la démocratie*. Paris, Colin 1898. — *La Réforme de l'Enseignement par la Philosophie*. Paris, Colin 1901. — *La Conception morale et civique de l'Enseignement*. Ed. de la « Revue Bleue », Paris 1902.

JEAN JAURÈS:

Thèse: *De la réalité du monde sensible*. Paris, Alcan 1891. — Thèse compl. *Des origines du socialisme allemand*. Paris, Alcan 1891. — *Les Idées politiques et sociales de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Colin 1912. — Les preuves: *Affaire Dreyfus*. Paris, « La Petite République », Paris

1898. — *Histoire socialiste de la Révolution française*. Paris, libr. de « l'Humanité » 1922. — *L'Armée nouvelle*. Paris, « l'Humanité » 1915. — *Etudes socialistes*, Paris. — *Cahier de la quinzaine*, 1901. — *Action socialiste*. Paris. — *Cahier de quinzaine*. 1901. — Conférence sur l'idéalisme et matérialisme dans la conception de l'histoire, en juin 1894, Lille, Lagrange 1901. — Conférence Bernstein des méthodes socialistes. Paris 1900. — Conférence sur l'art et le socialisme. 13 avril 1900. Paris, Mouvement socialiste juin 1901. — Conférence sur : Travail d'Emile Zola. Paris, « Revue socialiste », juin 1901. — Conférence sur le citoyen Jean Jaurès au grand théâtre de Nîmes. 4 février 1910, sténographié par M.M. S. Halbwachs, Nîmes, Impr. coopérative l'Ouvrière, 1910. — Conférence sur les deux méthodes par Jean Jaurès et Jules Guesde à l'hippodrome lillois. Lille, Impr. Lagrange 1900. — Conférence sur la justice dans l'humanité 1902. Paris, libr. d'Action d'Art de la Ghyde « Les forgerons », 1919. — Conférence sur Tolstoï. Paris, « Revue socialiste » 15 mars 1911. — Article publié dans la dépêche de Toulouse. « La Petite République », « l'Humanité » (1904-1914), « Revue de l'Enseignement primaire et primaire supérieur », « Revue socialiste », « Mouvement socialiste ». — Discours à la distribution des prix du Lycée d'Albi, 31 juillet 1888, Albi, Impr. de Peson 1888. — Discours : Patriotisme et internationalisme, précédé du manifeste du Conseil national du parti ouvrier, Paris, Bureau du socialiste 1895. — Discours : La Paix et le socialisme. Gand folksdrukerei 1903. — Discours : Le prolétariat et la guerre. 9 décembre 1905. Gand, Volksdrukerei 1906. — Discours au Congrès socialiste à Nancy. 13 août 1907. — Discours Tivoli Vaux Hall. 7 septembre 1907. — Discours à Lyon-Vaize, 1^{er} août 1914. — Discours à Vaize. 25 juillet 1914. — Discours parlementaire (1886-1894) recueillis et anotés par Edmond Claris. Paris, Cornely 1904. — Discours parlementaire. « Journal Officiel » du 11 février 1895, 12 juillet 1914. — Préface. Voir : BRETON, *Les Bagnes congréganistes*. Vierzon 1906. — Préface. Voir : COTE, *L'Industrie gantière et l'Ouvrière gantière à Grenoble*. Paris 1903. — Préface. Voir : DESLIÈRES (Lucien), *L'Application du système collectiviste*, 1899. — Préface. Voir : HURET, *Enquête sur la question sociale en Europe*. Paris 1897. — Préface. Voir : KAUTSKY, *Parlementarisme et socialisme*. Paris 1900. — Préface. Voir : MONTUSÉS, *Le Député en blouse*, Paris 1913. — Préface. Voir : POTHIER, *Chants révolutionnaires*. Paris. — Préface. Voir : TUROT, *Les Hommes de révolution*. Paris 1900.

HENRI MARION :

De la solidarité morale, Essai de psychologie appliquée. Paris, G. Baillière 1880. — Cours sur la science de l'éducation, leçon d'ouverture 6 décembre 1883. Paris, type de G. CHAMAROT 1883. — *Devoirs et droits de l'homme*. Paris, H. E. Martin, 1880. — Discours prononcé à la distribution des prix de Bordeaux. Bordeaux, Impr. de Gounouilhon 1873. — Discours prononcé à la distribution des prix du Lycée Impérial de Paris, 9 août 1869. Paris, Impr. de E. Vignacour, 1869. — *L'Education dans l'Université*. Paris, Colin 1892. — *Étude de psychologie féminine*. L'Education de jeunes filles. Paris, A. Colin 1902. — *Etudes de psychologie féminine*. Psychologie de la femme. Paris, A. Colin, 1900. — J. Locke, *sa vie et son œuvre d'après des docu-*

ments nouveaux. Paris, Germer-Baillières 1878. — *Leçon de morale*. 20^e éd., Paris, Colin 1884. — *Le Mouvement des idées pédagogiques en France depuis 1870*. Paris, Impr. Nationale 1889. — *Pages et pensées morales extraites des auteurs français des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles*. Paris, Colin 1900. — Préface. Voir: MAGENDIE, *Les Effets moraux de l'exercice physique*. Paris 1893, Leibnitz. — *Essais de Théodicée*. Paris 1875.

GEORGES RENARD:

La Nature et l'humanité. Paris, les Presses Universitaires de France 1925. — *Critiques de combat*, 1^{re} série, éd. E. Dentu, Paris 1894. — *Critique de combat*, 2^e série, éd. Giard et Brière, Paris (sans date). — *Critique de combat*, 3^e série, éd. Giard, Société libre des Gens de Lettres, Paris 1897. — *L'Ouvrière à domicile*. Paris, Radot 1927. — *L'Évolution industrielle et agricole depuis 150 ans*. Paris, Alcan 1912. — *Le Socialisme à l'œuvre*. Paris, Cornely 1907. — *Socialisme intégral et marxisme*. Ed. Giard et Brière (sans date). — *La Révolution économique et sociale au début de l'ère moderne (XV^e et XVI^e siècle)*. Ed. « Revue politique et littéraire », Paris 1913. — *Zigzags à travers les choses usuelles. Livre de lecture courante à l'usage des classes des lycées et collèges*. Paris, libr. classique Fauvé et Nathan, Paris 1882. — *Histoire socialiste, la deuxième république française (1848-1851)*. Paris, Rouff (sans date). — *Histoire universelle du travail, le travail dans l'Europe moderne*. Paris, Alcan 1920. — Préface dans *L'Armature sociale*, d'Edouard AMAUNIER. Paris, éd. Albin Michel, Paris (sans date). — *Discours prononcé sur la tombe de Léon Walras à Lausanne*. Paris, éd. Livière et Cie, Paris, 1910. — *Morceaux choisis de Rousseau*, introduction de Georges Renard. Paris, éd. Charavay 1883. — *Histoire du travail à Florence*. Ed. d'Art et de Littérature, Paris 1913. — *La conversion d'André Savenay. Roman socialiste*. Ed. Dentu, Paris 1892. — Préface. Voir: *Le Régime direct de Jean Hermitte*. Ed. de l'Ordre nouveau, Paris (sans date). — *Chaire d'histoire du Travail au Collège de France. La Femme et l'Enfant dans l'industrie moderne*. Ed. de la « Revue du mois », Paris 1909. — *Voltaire*. Ed. Chavaray frères, Paris 1883. — *Les Princes de la jeune critique*. Lib. de la Nouvelle Revue, Paris 1890. — Préface sur *La Pologne d'hier et de demain*. Paris, Alcan 1916. — Préface. Voir: *Lucrèce*, traduction complète en vers, par Edouard Michel, éd. Perrin et Cie, Paris (sans date). — Préface. Voir: *Armand Barbès (1870-1879), sa vie, son action politique, sa correspondance*, par .F. JEANJEAN. Paris, Cornely 1909. — *Lettres aux femmes*. Lib. de la « Revue socialiste ». Paris 1895. — *La Révolution de 1848*. — *Bulletin de la Société d'Histoire de la Révolution de 1848*. Paris, Cornely 1805-1906. — *La Vie chère*. Librairie Octave Doin, Paris 1921. — *La Méthode scientifique de l'Histoire littéraire*. Paris, Alcan 1900. — *Un exilé*. Roman, éd. Ollendorf. Paris 1893. — *Croquis champêtres*. Lib. Olon, Paris (sans date). — *Paroles d'avenir*. Société nouvelle de librairie et éd. Paris 1904. — *L'Homme est-il libre ?* Lib. Germer Baillière et Cie, Paris (sans date). — *L'Organisation politique de la Démocratie*. Ed. Radot, Paris 1938. — *Régime socialiste*. Paris, Alcan 1930.

CHARLES RENOUVIER:

Science de morale. Paris, Librairie philosophique de Lagrange, 1869. — *Le Personnalisme*. Paris, Alcan 1903. — *Les Dilemmes de la métaphysique pure*. Paris, Alcan 1927. — *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*. Paris, Alcan 1901. — *Essai de critique générale (psychologie)*. Paris, Alcan 1875. — *Essais d'une critique générale (logique)*. Paris, Alcan. — *Essais d'une critique générale (principe de la nature)*. Paris, Alcan. — *La Philosophie analytique de l'Histoire. Les Idées, les religions, les systèmes*. Paris, Alcan 1896. — *Exquise d'une classification des systèmes*. Paris, Alcan 1885. — *La Nouvelle monadologie*. Paris, Colin 1899. — *Victor Hugo, le poète*. Paris, Colin 1893. — *Victor Hugo, le philosophe*. Paris, Colin 1900. — *Critique de la doctrine de Kant*. Paris, Alcan 1906.

Vu le 14 Mars 1940.
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris :
VENDRYÈS.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER.
Le Recteur de l'Académie de Paris :
ROUSSY.

TABLE DES MATIÈRES

Préface	7
 I ^{re} PARTIE :	
CHAPITRE PREMIER. — <i>Doctrine de l'individualisme.</i>	11
Alfred FOUILLÉE.....	12
Critique de la conception de justice chez A. FOUILLÉE ..	20
Charles RENOUVIER.....	26
Critique de la conception de justice chez Ch. RENOUVIER.	41
CHAPITRE DEUXIÈME. — <i>Doctrine du Solidarisme.</i> ...	51
Henri MARION.....	52
Critique de la conception de justice chez H. MARION ..	61
Léon BOURGEOIS.....	68
Critique de la conception de justice chez L. BOURGEOIS.	84
CHAPITRE TROISIÈME. — <i>Doctrine du Socialisme.</i>	94
Socialisme de J. JAURÈS	94
Socialisme de G. RENARD	111
Critiques de la conception de justice de J. JAURÈS et G. RENARD	128
 II ^e PARTIE :	
<i>Essai sociologique sur la conception de la justice.</i> ...	133
Justice métaphysique	135
Justice morale	138
Justice psychologique	142
Justice économique	145
Justice politique	149
Justice juridique	154
Bibliographie	159

Imp. Saint-Blaise
92, rue Amelot
PARIS (11^e)

